НОВОЕ
В ЖИЗНИ, НАУКЕ,
ТЕХНИКЕ

ЗНАНИЕ

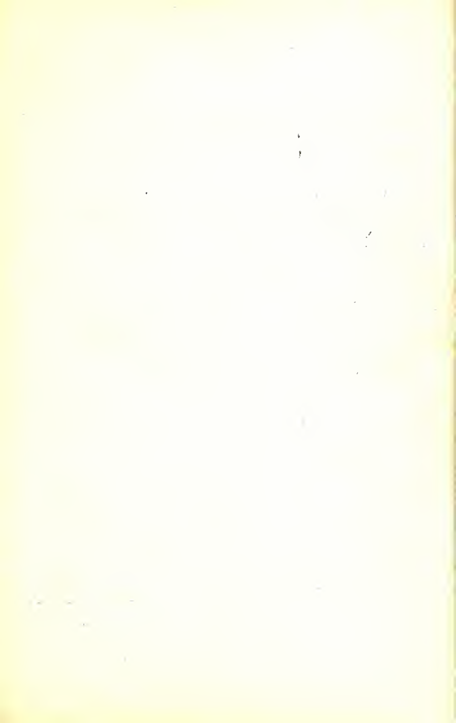


Е. М. Бабосов

НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС И РЕЛИГИЯ

СЕРИЯ
ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ
И РЕЛИГИЯ

2/1973



Е. М. Бабосов,
доктор философских наук

НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС И РЕЛИГИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»
Москва 1973

Б72
25

Бабосов Евгений Михайлович.

Б72 Научно-технический прогресс и религия. М. «Знание», 1973,

64 стр. (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Естествознание и религия», 2).

В брошюре рассказывается, как современная научно-техническая революция отражается в религиозном сознании, каково воздействие социального и научно-технического прогресса на обострение кризиса религии, а также дан глубокий анализ теологических концепций социальных аспектов научно-технической революции.

1-5-8

25

УГЛУБЛЕНИЕ КРИЗИСА РЕЛИГИИ ПОД ВОЗДЕЙСТВИЕМ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Самая характерная черта современной научно-технической революции состоит в том, что глубокие преобразования в науке, технике, производстве, сливаясь воедино, приводят к коренным, качественным изменениям в материально-технической базе общества. Под воздействием этих преобразований возникают новые, невиданные ранее отрасли производства — ядерная энергетика, радиоэлектронная промышленность и др. Вместе с тем громадные сдвиги в науке, технике, средствах и организации производства взаимопереплетаются с изменением в функциях и составе людей труда, в социальной структуре общества, в соотношении классовых сил. Иными словами, научно-техническая революция органически слита с социальными условиями и последствиями ее протекания, различными, а в некоторых аспектах и прямо противоположными в капиталистическом и социалистическом обществе. Она выступает в качестве очень важного компонента в едином процессе социального и научно-технического обновления мира, революционизирующего все сферы человеческой деятельности, изменяющего чувства и мысли, мировоззрение наших современников, в том числе и тех, кто еще разделяет религиозные верования.

Научно-технический прогресс неизмеримо увеличивает могущество человека, ослабляя его зависимость от стихийных сил природы.

В социалистических странах все более широко применяются научные знания для выяснения движущих сил и закономерностей общественного развития, а преимущества социализма органически сливаются с достиже-

ниями научно-технической революции. Благодаря неустанной деятельности марксистско-ленинских партий научное понимание путей и перспектив развития общества находит путь к сердцу и разуму трудящихся и в капиталистических странах. Эти чрезвычайно важные аспекты научно-технической революции, умело используемые в практической деятельности коммунистов, широких масс трудящихся, содействуют ослаблению социальных корней религии. Тем самым научно-технический прогресс превращается в один из постоянно действующих факторов углубления кризиса религии.

Столь неприятный для себя факт ныне понимают и защитники религии. Одним из наиболее ярких подтверждений официального признания руководителями церкви кризисного состояния религии в современном мире является документ, опубликованный 4 апреля 1971 г. генеральным секретариатом итальянской епископской конференции. Его авторы с нескрываемой тревогой вынуждены «констатировать прогрессирующее уменьшение религиозности под влиянием не только научных взглядов на мир, но также и под воздействием новых моделей социального поведения». Епископы особенно удручены тем, что «сегодня существуют реальные, не существовавшие ранее трудности, осложняющие встречу и диалог человека с богом. Таковы: развитие позитивных наук, углубление человеческих знаний, созревание критических требований, изменяющих акцент наших интересов». Сюда же относятся «удивительный прогресс техники, индустриализация, развивающаяся вместе со все более широким использованием общественных средств коммуникации, повсеместное распространение нового образа жизни, способствующее изменению критериев моральной оценки социального поведения» [1].

Как видим, среди факторов, обостряющих кризис религии, итальянские епископы особенно выделяют научно-технический прогресс и его социальные последствия, приводящие к повсеместному распространению в современном обществе «духовного климата», все более несовместимого с верой в бога. Их страшит необратимость четкой переориентации населения, так или иначе связанного с религией, которое веру в мистические силы меняет

[1] «La Documentation catholique», № 1586, 16/V 1971, p. 469.

на уверенность в неодолимость земных устремлений человеческого общества, опирающегося в достижении своих целей на современную могущественную технику. Они вынуждены признать, что научно-технический прогресс и социальный динамизм, характеризующие нашу эпоху, «содействуют развитию гуманизма замкнутого или откровенно враждебного религиозному смыслу».

Христианские богословы ныне с нарастающим беспокойством говорят о том, что на обострение кризиса религиозной идеологии самым непосредственным образом воздействует процесс так называемой секуляризации, т. е. процесс высвобождения государственных, общественных, культурных организаций, а также отдельных лиц из-под влияния религии. Определяя сущность этого явления, западногерманская поборница христианства Ф. Шульц-Анкерман пишет, что «процесс секуляризации... проистекает из самопонимания человека, который на основе научных знаний полагает, что может понять этот мир вне связи с религией».

Поскольку участие в трудовой деятельности, протекающей в условиях технического переоснащения производства, является одним из основных факторов, стимулирующих снижение религиозности, религиозные идеологи полагают, что серьезным препятствием для распространения секуляристских тенденций может стать активная пропаганда христианского понимания труда как деятельности, предуготованной человеку богом. Только такое понимание труда, говорится в апостольском документе «Evangelica testigicatio», опубликованном Ватиканом в июле 1971 г., поможет человеку избежать «растущей опасности попасться в ловушку при стремлении к неограниченным благам, знаниям, власти». Лишь религиозное освящение труда поможет проявиться смыслу человеческого труда и приведет к тому, что повседневная деятельность людей не станет «приводить их к секуляризации в ущерб религиозной жизни».

Хорошо понимая опасность секуляризации для церкви, один из столпов католицизма, французский неотомист Жак Маритэн призывает «покончить с демифологизацией догм и секуляризацией или профанацией христианства, которое наши новые учителя и духовные наставники хотели бы передать в руки социологов, психоаналитиков, структуралистов, маркузианцев, феномено-

логов и пионеров технократии». Под «новыми учителями и духовными наставниками» Маритэн подразумевает сторонников религиозного неомодернизма, которые, как он считает, слишком много надежд возлагают на научно-технический прогресс, слишком усердно стремятся к обновлению христианского миропонимания, увлекаются земными проблемами, забывая подчас заботу о «потустороннем блаженстве», обещаемом человеку церковью.

Вместе с тем Маритэн выступает за умеренную и осторожную модернизацию религиозного миропонимания, за такую модернизацию, при которой руководители католицизма смогли бы отказаться от некоторых скомпрометировавших его в глазах народов «трагических ошибок и заблуждений». К числу последних он относит освящение папством в средние века крестовых походов ложной идеей священной войны, сожжение Жанны д'Арк, деятельность средневековой инквизиции, осуждение Галилея, которое он характеризует как «величайшее заблуждение персонала церкви». Если эти трагические факты, показавшие всему миру подлинное отношение католицизма к социальному и научному прогрессу, истолковать как «греховные ошибки персонала церкви», но не самой церкви, а затем отмежеваться от них как не имеющих ничего общего с подлинным пониманием сущности и роли церкви, считает Маритэн, то это даст возможность руководителям католицизма найти более эффективные пути выхода христианства из кризиса и спасения современной цивилизации.

Разрушительное воздействие научно-технической революции на религиозные верования проявляется ныне повсеместно: как в социалистических, так и капиталистических странах. Универсальность ее действия объясняется принципиальной несовместимостью научного и религиозного миропонимания.

Социологические исследования религиозности в социалистических странах показывают, что в массовом сознании верующих под влиянием социальных и научно-технических преобразований произошли весьма существенные изменения. В частности, проведенное в Белоруссии исследование массового сознания приверженцев баптизма свидетельствует, что подавляющее большинство опрошенных верующих — 81,5% признают важное значение научно-технических достижений, их положитель-

ную роль в обществе. И только часть верующих (4%) отмечает пагубное влияние успехов науки и техники на религиозную веру. Оценивая приведенные факты, мы не должны забывать, что баптизм устами своих проповедников и богословов на протяжении длительного времени, а нередко и сейчас высказывает недоверие к научно-техническому прогрессу, строго разграничивает сферы науки и религии.

И если в этих условиях более четырех пятых из опрошенных баптистов высказывают позитивные оценки роли науки и техники в нашем обществе, то объясняется такое положение тем непреложным фактом, что, принимая участие в общественно полезной деятельности, верующие не могут не убеждаться, что в стране развитого социализма научно-технический прогресс облегчает и оздоровляет условия труда, делает труд более интересным и привлекательным, содействует подъему материального и культурного благосостояния трудящихся, служит их интересам и целям. Следует также иметь в виду, что в условиях развитого социализма осуществление и социальная направленность научно-технического прогресса совпадает с основным направлением социального прогресса, что общей конечной целью обоих является всестороннее развитие человеческой личности. Поэтому секуляризирующее влияние научно-технического прогресса на религию здесь не наталкивается, как при капитализме, на препятствия, создаваемые антигуманным использованием технических достижений, а сливается воедино с другими социальными факторами, подтачивающими устои религиозной веры.

Совместным воздействием различных социальных факторов, в том числе и научно-технического прогресса, на так называемое обыденное, массовое сознание верующих и объясняется неуклонное сокращение количества приверженцев религии в нашем обществе.

Разрушительное воздействие научно-технического прогресса на религию в капиталистическом обществе приобретает более противоречивый характер. Это объясняется тем, что осуществление научно-технической революции в условиях экономического, политического и идеологического господства монополий обостряет не только все ранее существовавшие противоречия капитализма, но и порождает новые. Являясь искаженным отражением

общественного бытия, религиозное сознание воспроизводит в мистически извращенном виде эти реальные противоречия. Не только теоретически подготовленные приверженцы религии в лице теологов, но и рядовые верующие буржуазных стран признают, что в условиях растущего технического могущества человека влияние религиозных доктрин неотвратимо сокращается. Так, результаты опроса, проведенного в 1968 г. Французским институтом общественного мнения, показали, что 27% опрошенных считают важнейшим фактором, содействующим ослаблению веры в бога, возрастающее могущество человека благодаря прогрессу современной техники.

Рожденная научно-технической революцией все более глубокая индустриализация различных сфер повседневной деятельности человека вызывает нарастающие темпы отхода верующих от церкви. По данным, опубликованным директором статистического бюро католической церкви в ФРГ, профессором Гронером, в 10 из 22 приходов Западной Германии только в течение 1969 г. отошло от церкви 36 700 человек. В 1970 г. это количество возросло на 60% и имеет тенденцию к увеличению. Особенно широкий размах отхода от церкви наблюдается в возрасте от 20 до 40 лет и в крупных промышленных центрах. Быстрее всего редеют ряды верующих в рабочей среде. По данным Мюнхенской народной миссии, в типичном рабочем приходе Западной Германии только от 3 до 5% рабочих посещают мессу по воскресеньям. Столь активный процесс дехристианизации рабочего класса, вызывающий тревогу у руководителей христианских церквей, объясняется многими причинами. Среди них не последнюю роль играет то обстоятельство, что современный рабочий класс, занятый на крупных предприятиях, непосредственно участвует в осуществлении технического прогресса в важнейшей отрасли человеческой деятельности — в материальном производстве, повседневно убеждаясь в реальном могуществе техники и человеческого труда и в иллюзорном, вымышленном могуществе «промысла божия». Реальная действительность буржуазного общества убеждает рабочего в неразрывной связи интересов церкви с интересами капитала, в демагогичности религиозного осуждения технократизма, в неодолимой силе и перспективности единства дей-

ствий верующих трудящихся с коммунистами в борьбе против господства монополий, за социальный прогресс.

Антимонополистические устремления трудящихся, в том числе и верующих, нередко переплетаются и сливаются воедино с антиклерикальными, антицерковными настроениями, обостряя до крайних пределов кризис религии. Как подчеркивается в Тезисах, принятых XIX съездом Французской коммунистической партии, широкие слои верующих «все чаще и чаще отказываются мириться во имя своей веры с несправедливостью и угнетением обреченного режима. Все чаще и чаще плечом к плечу с неверующими они вступают в борьбу за интересы трудящихся масс, за демократию и социализм. Открываются новые возможности для совместных действий революционного рабочего движения и широких слоев верующих» [1].

Одним из мощных факторов, содействующих ослаблению влияния религии, является тесно связанная с техническим прогрессом урбанизация. Сосредоточение в быстро растущих городах огромных масс населения, ранее живших в условиях сельской изолированности и замкнутости, сопровождается отмиранием так называемых «аграрных форм» обыденного сознания, во все времена составлявшего благоприятную питательную среду для религиозных верований. Сам ритм городской жизни, ее организация, неизмеримо более высокий уровень влияния техники и культуры на каждого человека приводят к очень низкому удельному весу верующих среди населения больших городов по сравнению с сельской местностью. Отметив, что в свое время «церковь прекрасно адаптировалась к цивилизации сельского типа», французский кардинал Г. Матагрэн с тревогой признал, что «ей плохо удается найти свои формы присутствия в промышленной, городской цивилизации». Этот неутешительный для церкви итог, считает он, есть «отзвук в церкви кризиса современной цивилизации», стремящейся отдалиться от бога и «найти в технико-научной авантюре вдохновение, порыв и даже, может быть, этику своей деятельности» [2].

Хотя основное направление влияния научно-техниче-

[1] «L'Humanite», 14/II 1970.

[2] «La Documentation catholique», № 1586, 21/VI 1970, p. 581.

ского прогресса на религиозное сознание состоит в разрушительном воздействии успехов науки и техники на религиозные верования, эта атеистическая тенденция в условиях капиталистического общества соседствует, а порой и взаимопереплетается с другой, противоположной тенденцией, связанной с некоторым оживлением религиозных предрассудков в условиях возрастающего подчинения человека технике.

Это связано с тем, что в капиталистическом мире новое соотношение в системе «человек — машина», рождаемое научно-технической революцией и состоящее в передаче машине все большего количества функций (в том числе и таких, как операции счета, распознавания сигналов, выполнения чертежных работ и т. д.), зачастую оборачивается против человека труда, выталкивает его из производства, заставляет опускаться на социальное дно. В условиях господства монополистического капитала, использующего научно-технические достижения не для развития человеческой личности, а только для обогащения, человек все глубже и неотвратимее чувствует себя одиноким и беззащитным перед лицом могущественной и неподвластной ему техники. Этот пессимизм усиливается перенапряжением физических и психических сил в условиях изматывающей нервы работы в капиталистическом автоматизированном производстве. Пессимизм возрастает из-за страха оказаться завтра выброшенным на улицу и остаться без средств к существованию, из-за боязни перед угрозой всемирной атомной катастрофы.

В таких условиях технический прогресс зачастую воспринимается некоторыми людьми как враждебная человеку сила, угрожающая отнять у них спокойствие, благополучие и даже жизнь. Эти настроения, в основе которых ведущая роль принадлежит стремлению найти успокоение в некоем иллюзорном «человечном» мире, не связанном с господством техники, составляет питательную среду для оживления религиозной веры в иной, нереальный, сверхъестественный мир. Недаром, по свидетельству Ж. Дюшена, «удушающая атмосфера этого технизированного (капиталистического. — *Е. Б.*) мира упоминается на первом месте среди стимулов веры, в частности католиками, строго соблюдающими религиозные обряды». Третья часть опрошенных придерживается

именно такой точки зрения. В этом факте как раз и проявилось то обстоятельство, что технический прогресс, используемый в капиталистических странах монополиями в целях наживы, может в некоторых случаях обострять потребность в религиозном утешении.

Анализ причин и тенденций протекания кризиса религиозной идеологии под воздействием социального и научно-технического прогресса в наши дни весьма актуален. Он имеет для марксистов не только теоретический, но и практический интерес. Дело в том, что «в результате серьезного обострения социальных противоречий, — как подчеркивается в итоговом Документе международного Совещания коммунистических и рабочих партий (1969 г.), — во многих капиталистических странах открылись возможности для союза на антимонополистической и антиимпериалистической основе революционного рабочего движения с широкими массами верующих» [1]. Марксисты внимательно следят за теми изменениями, которые происходят в мировоззрении верующих под влиянием социального и научно-технического прогресса, осознают необходимость внимательного и дифференцированного подхода к различным группам людей, выдвигают позитивную программу совместных действий с верующими во имя осуществления идеалов справедливости, мира и социализма.

«Коммунисты убеждены, что именно на этом пути — пути широких контактов и совместных выступлений — масса верующих становится активной силой антиимпериалистической борьбы и глубоких социальных преобразований» [2]. Широкое поле для такой совместной деятельности представляет, в частности, борьба за использование научно-технических достижений только в мирных целях, на благо, а не в ущерб трудящемуся человеку.

Богословы в капиталистических странах не могут не видеть антигуманного использования технических достижений монополистическим капиталом, не могут не осуждать (и как показывают факты, нередко резко осуждают) отчуждающий характер влияния технического прогресса на человека. Поддерживая эти критические

[1] Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. М., 1969, стр. 309.
[2] Там же, стр. 310.

выступления и в то же время раскрывая их ограниченность и непоследовательность, проявляющуюся в том, что богословы рассматривают негативные стороны технического прогресса только в плане религиозно-этическом, а не социально-классовом, марксисты призывают верующих трудящихся к совместным выступлениям против власти монополий, против антигуманного характера капиталистической автоматизации производства, за использование научно-технических достижений на благо мира и социального прогресса.

Поскольку научно-технический прогресс в капиталистическом обществе влияет на религиозную идеологию весьма противоречиво, а сама религия составляет там один из существенных элементов надстройки, активно содействуя сохранению и укреплению капиталистических производственных отношений, основное внимание в дальнейшем будет уделено анализу кризиса и модернизации религии под влиянием технического прогресса.

ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛОВСКОГО «ОСВОЕНИЯ» НАУКИ

Являясь искаженным отражением исторического процесса жизнедеятельности людей, религиозные учения по-своему, в мистифицированной форме, отражают противоречивость осуществления научно-технической революции в современном мире, где противоборствуют в корне различные социально-экономические системы социализма и капитализма, причем в капиталистических странах достижения человеческого гения, воплощенные в науке и технике, зачастую обращаются против самого человека, используются в антигуманных целях.

Противоречивость влияния научно-технического прогресса на религиозное сознание предопределяет и противоречивую позицию теологов и религиозных философов в истолковании научно-технических достижений и их воздействия на жизнь современного человека. Одна из ведущих тенденций в современном богословии заключена в признании разрушительного влияния научно-технического прогресса на религиозное миропонимание. По утверждению лидеров католицизма, «под воздействием

научного прогресса человек считает себя хозяином Вселенной и ставит под сомнение свое сотрудничество с созидательной деятельностью бога» [1].

Коль скоро наука все более выходит из-под влияния религии, утверждают христианские теологи, человек, используя технику, все реже учитывает моральные заповеди христианства и в силу этого она обращается не на пользу ему, а во вред. Искусно паразитируя на неудовлетворенности широких масс трудящихся в капиталистических странах использованием техники, христианские богословы стремятся дать выход этой неудовлетворенности в поисках некоего «внетехнического», вполне гуманного мира чувств и представлений, который может быть якобы достигнут только на основе христианской «любви к ближнему».

При помощи этой концепции богословы пытаются подкрепить и сохранить возникающую у некоторых групп населения в условиях капитализма потребность в религиозном утешении, дающем иллюзорную надежду на избавление от «кошмаров технической цивилизации». Католический журнал «Хердер-Корреспонденц» в связи с этим пишет: «Не по-христиански, не по-католически закрывать глаза на «абсурды» в этом мире. Все призывы отца нашего направлены на это. Научный прогресс облегчает познание и преклонение перед богом только, пожалуй, благодаря сопровождающим его потрясениям, катастрофам и страхам, т. е. тем феноменам, которые апостол Павел истолковал бы как «гнев божий» [2].

Приведенное высказывание весьма примечательно. Во-первых, в нем откровенно признается, что некоторому оживлению религиозных чувств содействует не сам по себе научно-технический прогресс, а сопровождающие его потрясения, катастрофы и прочие «абсурды», являющиеся неизбежным результатом использования научно-технических достижений в капиталистических странах. Во-вторых, оно позволяет представить себе механизм действия религиозной мистификации, в результате которой действительность в сознании верующего предстает в извращенном виде, порождая множество иллюзий, в том числе и религиозно-технократических, толку-

[1] «La Documentation catholique», № 1570, 20/IX 1970, p. 820.
[2] «Herder-Korrespondenz», 1967, Hf. 9, s. 400.

ющих отрицательные для человека последствия научно-технического прогресса в антагонистическом обществе как «гнев божий», обрушивавшийся на людей, за несоблюдение заповедей христианства.

Вполне обоснованно опасаясь научно-технической революции как могущественной силы, подмывающей и расшатывающей устои религии, христианские теологи и философы вместе с тем активно используют каждый ложный шаг, каждое мировоззренческое противоречие, сопровождающие сложный и противоречивый процесс бурного развития научного познания, в целях обоснования религиозного миропонимания. Для этого они пускают в ход давно сложившийся опыт иезуитских фальсификаций естественнонаучных теорий, метод умолчаний и передержек, спекулируют на мировоззренческих шатаниях восприимчивых к религиозному влиянию зарубежных естествоиспытателей, а также, особенно активно в последнее время, пропагандируют «обновление» традиционных христианских представлений с учетом особенностей современной научной картины мира. Наиболее характерно это для католических богословов, которые придают очень большое значение теологическому истолкованию научно-технического прогресса и его роли в жизни общества.

Хотя основные черты кризиса религии, неимоверно обострившегося в последние годы под воздействием социального и научно-технического прогресса, присущи всем вероисповеданиям, каждое из них пытается найти свой, согласующийся с устоявшимися традициями и спецификой теологической доктрины, путь модернизации религиозного миропонимания.

Поборники православия и ныне придерживаются традиционной теории «двойственной истины», согласно которой научное знание и религиозная вера обладают разными истинами, в силу чего в разной степени необходимы человеку, как бы дополняя друг друга. Подчеркивая, как и прежде, что решающую роль играют истины божественного откровения, предопределяющие весь ход мировой жизни, они в последнее время все чаще говорят о необходимости усвоения и поддержания научных истин, о необходимости «союза» науки и религии. Епископ Питирим провозглашает, что церковь ратует не только за распространение сверхъестественных истин веры, но

и «благославляет также усилия человеческого разума к постижению естественных законов мироздания» [1].

Чтобы провозглашение такого «союза» не осталось голым призывом, митрополит Никодим считает необходимым серьезное штудирование священнослужителями новейших достижений естествознания. По его словам, «роль науки в наше время трудно переоценить, она так или иначе внедрилась во все сферы деятельности человека, поэтому для того, чтобы лучше понять все происходящее, необходимо быть знакомым с современным знанием. И только умелое сочетание научных истин с богословскими представлениями поможет удовлетворить запросы христиан своего времени» [2].

Протестантские теологи резко разграничивают сферу науки от сферы религии, хотя и утверждают, что «вера и наука не находятся в конкуренции друг с другом». Особую роль религиозной веры они усматривают в том, что она «как последнее и самое глубокое отношение человеческого существования указывает на отношение человека к богу», что она всем сферам человеческой деятельности, в том числе «и миру науки должна свидетельствовать о господстве бога». Протестантские теологи пытаются нарисовать окрашенную в религиозные тона футурологическую картину будущего человечества в мире, характеризующемся стремительным научным и техническим прогрессом. В рамках обширной исследовательской программы, утвержденной Всемирным советом церквей и рассчитанной на 5—6 лет, предусматривается изучение как социально-политических и экономических, так и теологических и этических вопросов, возникающих в связи с коренными научно-техническими изменениями в современном мире.

В отличие от православия и протестантизма католицизм ныне занят поисками интерпретации достижений науки и техники. Наиболее активные приверженцы модернизации католицизма пытаются средневековую концепцию о двух сферах истин — научных и божественных — видоизменить в концепцию «конвергирующей истины». Выражая суть этой модернизированной теологи-

---

[1] «Богословские труды», № 5. М., Изд. Московской патриархии. 1970, стр. 222, 226.

[2] «Журнал Московской патриархии», 1970, № 12, стр. 25.

ческой доктрины истины, мюнхенский теолог и физик, профессор Фриц Ассельмайер утверждал, что, «хотя сферы науки и веры находятся на разных уровнях», обе они «упорно стремятся к истине... которая в своем многообразии раскрывается лишь шаг за шагом как конвергирующее понятие». Поскольку всякий закон природы, открытый наукой, считает Ассельмайер, носит характер только «частичной истины», в силу чего естественнонаучное познание оказывается будто бы по природе своей не способным проникнуть в сокровенную тайну бытия, останавливаясь в смятении «перед последней ступенью невозможности охватить в понятиях его законы», оно должно быть «включено в сферу веры в сверхфизический мир», т. е. в сверхъестественный мир религиозных представлений. На путях включения естественнонаучного исследования физической реальности в русло религиозного миропонимания и происходит, по его мнению, пресловутое «конвергирование» научных истин с догматами религии.

В последнее время христианские богословы и прислуживающие им естествоиспытатели предприняли ряд наукообразно поставленных экспериментов в различных сферах естественных и гуманитарных наук с целью выработки новых, более «доказательных» аргументов в пользу необходимости союза богословия с наукой. Пожалуй, наиболее характерными из них являются 70 экспериментов, поставленных американскими психологами, супругами Р. Мастерсом и Дж. Хаустон. Весьма любопытны цель и методы этих «исследований», сводившихся к одному из трех вариантов: а) 45-минутная бомбардировка подопытных людей мощными свето- и звукоэффектами, управляемыми электронно-вычислительной машиной; б) длительное укачивание в так называемой «колыбели для ведьм» до тех пор, пока испытуемые не теряли полностью пространственную ориентировку; в) направленные размышления, приводящие испытуемых в своеобразное состояние транса, при котором происходит ослабление сознания и создаются предпосылки для возникновения религиозного экстаза. В последнем случае, вероятно, применялся гипноз, хотя Мастерс и отвергает такие утверждения.

Своеобразие методов «исследования» предопределило и состав испытуемых — большинство их составили ре-

лигиозные люди. Немудрено, что под воздействием «опытов» у многих испытуемых возникли мистические видения, а некоторые из них (в том числе и теологи) сделали после этого заявления религиозного характера. Сами же «исследователи» возвестили, что они открыли неизвестный ранее «контактный пункт» в сознании, делающий человека способным познать абсолютное, бога. А если существует такой пункт, то, делают вывод «исследователи», «способность к религиозному опыту неизбежно является частью природы человека», и «вопрос только в том, как мобилизовать эту способность» [1].

Местерс и Хаустон считают, что их «открытия» помогут преодолеть современный кризис религии, основная причина которого, по их мнению, состоит в модернизации богослужения, выражающейся в его рационализации. Именно примитивные культы и ритуалы, воздействующие не на разум, а на чувства и волю верующих, утверждают они, создают такой психический фон у окружающих, который сходен с переживаниями человека, оказавшегося в «качалке для ведьм», когда в его сознании «оттесняется реальность и тем самым создается пространство для мистических переживаний». Рожденные же научно-техническим прогрессом «попытки рационализации религии лишают латентную (скрытую, внешне непроявляющуюся. — Евг. Б.) религиозность необходимых предпосылок для ее развития» [2].

Следовательно, главная цель наукообразных «опытов», проведенных Местерсом и Хаустон, обратить внимание теологов на необходимость овладения средствами психологии и психиатрии для более эффективного воздействия религии на верующих. Именно здесь, по их мнению, можно найти средство для преодоления кризиса религии не на путях рационализации богослужений, а, наоборот, на путях их ритуализации, где основное внимание уделяется психологическому воздействию на подсознание человека, где все рассчитано на пробуждение в человеке эмоций страха и покорности.

Хотя подобного рода шарлатанских подделок под научное исследование, имеющих целью найти некие наукообразные аргументы в пользу сохранения и укрепления

[1] См. «Spiegel», N 49, 30/XI, 1970, s. 220. 223.
[2] «Spiegel», N 49, 30/XI, 1970, s. 223.

религиозной веры, в капиталистических странах в последнее время предпринято немало, не они определяют основной фронт борьбы богословия с современной наукой.

Богословы, а среди них немало людей образованных, отчетливо осознают, что наукообразное шарлатанство, сколь бы ни было оно выгодно для поддержания и распространения религиозных взглядов, способно воздействовать лишь на несведущих людей. Поэтому главное внимание они уделяют теологически-философской фальсификации теоретических основ современной науки, затрагивающих коренные мировоззренческие проблемы. Основным направлением подобной фальсификации является отрицание способности науки проникнуть в сущность исследуемых явлений, решить основные проблемы мировоззрения. «Ни одна из конкретных наук не дает по самой своей природе полной картины мира... — пишет польский богослов В. Гранат. — Круг всех естественных наук не в состоянии выйти из чисто эмпирической области и достигнуть материала, из которого можно было бы построить не только картину мира, но и целостный взгляд на мир».

Такую целостную картину мира, считают богословы, можно сформировать не на основе теоретических построений науки, зачастую носящих гипотетический характер, а на основе твердых и неизменных принципов христианского миропонимания. Только базирующаяся на этих принципах религиозная философия, по утверждению французского католического кардинала Ж. Даниелю, способна к правильному восприятию и оценке «всего нового, что приносит современная наука и в то же время способна принести наукам философское обобщение, которым они не обладают».

Свое «право» на философское обобщение успехов научного познания религиозные идеологи «обосновывают» ссылкой на то, что научно-технический прогресс ставит перед человеком все новые и новые проблемы, в том числе и проблему смысла и целей человеческой жизни в технизированном мире, не располагая, однако, средствами для решения этих проблем. Эти проблемы, по их утверждению, в принципе не могут быть решены наукой, так как они носят, по существу, характер, выходящий за пределы компетенции науки. Когда же к их решению

подходят с сугубо научной точки зрения, игнорирующей религиозную концепцию ценностей, то такие «реальные ценности, как любовь, искусство, наука, техника, политика, являющиеся относительными», превращаются, по словам кардинала Г. Матагрэна, в «идолы», которым начинает поклоняться современный человек, замыкающийся в своих земных интересах и забывающий о боге [1].

В такой ситуации высшие ценности приносятся в жертву низшим, общественный организм разъедается аморализмом, а человек рискует оказаться рабом созданной им техники. Только христианизация научно-технического прогресса, считают приверженцы религии, сможет направить его в истинно гуманное русло, слить воедино земные устремления покоряющего природу человека с его небесными устремлениями, сохранив и укрепив тем самым моральные устои общества.

Выдвигаемое христианскими богословами абстрактное требование гуманизации научно-технического прогресса и кажущееся философско-теологическое решение ими сложных, нерешенных пока наукой актуальных гносеологических и методологических проблем естествознания (возможности и границы замены кибернетической машиной интеллектуальных действий человека, соотношение генетических и социальных факторов в формировании черт характера, этических принципов человека и т. д.) способны посеять иллюзии у некоторых недостаточно образованных людей о способности религиозных доктрин освоить успехи научно-технической революции и дать им верное истолкование. Поэтому разоблачение приемов и методов богословской фальсификации достижений современной науки весьма актуально.

МАТЕМАТИЧЕСКАЯ АБСТРАКЦИЯ И «БОЖЕСТВЕННАЯ ГАРМОНИЯ ВСЕЛЕННОЙ»

Одной из характерных черт происходящей в нашем веке революции в естествознании является неуклонно расширяющаяся и углубляющаяся математизация научного знания. Этот процесс обусловлен не только закономерностями развития науки, различные отрасли кото-

[1] «La Documentation catholique», N 1590, 18/VII, 1971, p. 683.

рой все решительнее отходят от чисто описательных понятий и категорий и переводят свои теоретические построения на точный, лаконичный и строгий математический язык, но и возрастающей требовательностью к научным теориям со стороны производства, все более активно использующего электронно-вычислительную технику, математическое моделирование. Этот процесс, означающий громадный шаг вперед в познании природы, как показал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», порождает вместе с тем один из гносеологических истоков идеализма, заключающийся в том, что погруженные в математические абстракции и уравнения естествоиспытатели, не знающие диалектики, забывают об объективной реальности, отражаемой и описываемой математическими символами [1].

Глубокий ленинский анализ тенденции к математизации науки, сопровождающийся раскрытием гносеологических корней идеализма, вырастающего из одностороннего понимания природы математической абстракции, имеет огромное методологическое значение для критики современных защитников религии, пытающихся представить математику как чистую сферу духа, оторванную от реальных объектов материального мира. Напомним, что богословствующие интерпретаторы естествознания вычленяют математическую абстракцию в качестве особой ступени абстракции. Эта высшая и вместе с тем таинственная, не поддающаяся научному анализу ступень абстракции, согласно их концепции, не имеет ничего общего с чувственными явлениями окружающей реальности и выступает как царство чистой мысли. Такое истолкование природы математических абстракций используется теологом и математиком И. Матезиусом для проповеди того, что многоступенчатое математическое абстрагирование рано или поздно оканчивается в «преддверии религии». Обосновывая свой тезис, Матезиус утверждает, что «математическую бесконечность» и в целом «царство математики» нельзя охватить обычными человеческими понятиями, что для этого необходим особый, сверхъестественный «носитель математической духовности» — бог.

В этой концепции дается одностороннее, идеалистиче-

---

[1] См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 326.

ское истолкование математической абстракции как сугубо логической конструкции, не имеющей никакой основы в реальной действительности. Однако диалектико-материалистическая философия на основе обобщения практической и научной деятельности человека, в том числе и в области математики, неопровержимо доказала, что любая, даже самая абстрактная научная абстракция отражает в своем содержании то, что реально существует в действительности. Богословские же интерпретаторы математики, идя вразрез с логикой и методологией научной философии и самой математики, превращают математические абстракции в произвольные конструкции «чистого духа», оторванного от материи. В дальнейшем эти конструкции мистифицируются, в силу чего математическая работа мысли превращается в некое разгадывание чудесных символов творца посредством математической абстракции. В результате в теологическом истолковании структура математических теорий определяется не объективной реальностью, не особенностями логики человеческого познания, а творящей волей бога.

Выделяя математическую абстракцию как особую ступень деятельности разума, на которой якобы человеческая мысль ближе всего восходит к идее бога, теологи вместе с тем подчеркивают, что математическое познание, равно как и другие виды научного познания, неспособно проникнуть в сущность действительности. Математическое познание, по их утверждению, играет важную роль только в той мере, в какой оно воспроизводит и делает доступной человеческому разуму великую математическую гармонию, внесенную богом во Вселенную. Отстаивая эту фидеистическую концепцию, западногерманский богослов З. Мюллер-Маркус пишет: «Великой драме, которую мы называем космосом, предшествует логически и онтологически творческий проект: геометрия Вселенной. Бог повсюду занимается геометрией, и гений человека состоит в том, что он фиксирует ее буквами, фигурами и уравнениями». В такой превратном истолковании математика превращается из могущественного средства проникновения человеческого разума в объективную закономерность мира в немощное, боязливое разгадывание божественных проектов сотворения мира при помощи математических символов и уравнений. Это мистифицированное извращение сущности ма-

тематики используется богословами в качестве «аргумента» для утверждения того, что проникновение человеческого разума в глубины математики есть проникновение его в сокровенные тайны божественной гармонии мира. А это утверждение, в свою очередь, используется для религиозного вывода, согласно которому «наблюдаемой действительности предшествует мысленно конструируемая преддействительность, идеальное бытие, определяющее ее структуру». А это идеальное бытие, определяющее структуру действительности, утверждает Мюллер-Маркус, и есть творец, бог. Поэтому только «образ творца, который вдыхает в человека его дух, делает понятной математическую объяснимость мира».

Такая антинаучная фидеистическая концепция широко используется богословами для проповеди, что чем больше человек погружается в математические глубины, тем ближе он восходит к богу, как и обратно — чем больше он обращается к богу, тем глубже проникает в математическую стройность его творений. И каких бы высот математической абстракции он ни достиг, какие бы успехи других наук в исследовании космоса ни следовали за углублением математической абстракции, уверяют они, для понимания сущности и смысла своих научных свершений человек должен обратиться к премудрости божьей. «Чем больше изучаем мы универсум, — пишет подвизающийся ныне в США православный богослов, профессор Г. А. Знаменский, — тем более мы убеждаемся, что Вселенная сотворена по премудрому плану чистого Величайшего Математика». Но поскольку аргументы, почерпнутые из самого содержания науки, из математических теорий, не подкрепляют, а убедительно опровергают подобного рода рассуждения, богослов апеллирует не к научным теориям, а к философским рассуждениям тех математиков, которые высказывают идеалистические или откровенно религиозные взгляды (А. Ампер, Дж. Джинс, А. Комптон) и др. В частности, он с нескрываемым удовлетворением воспроизводит слова профессора Чикагского университета А. Комптона, заявившего, будто бы математические исследования приводят к заключению, что «окружающий нас универсум, с вложенным в него порядком, обязан не слепому случаю, а великой мысли духовного Творца».

Конечно, буржуазные ученые, живущие в окружаю-

щей их социальной среде, могут быть и бывают людьми религиозными. Но когда они говорят о проблемах своей науки, в данном случае математики, они как специалисты выступают весьма компетентно. Поэтому всякое их научное высказывание заслуживает самого пристального внимания. Что же касается рассуждений на религиозные темы, то здесь они выступают просто как религиозные люди. И если, защищая религию, такие ученые приводят только свои умозрительные рассуждения, не подтвержденные установленными наукой фактами, то против религии свидетельствуют не слова, а деятельность, результаты деятельности их как ученых, выраженные в экспериментальных фактах и теориях, не имеющих ничего общего с религиозным миропониманием, а в большинстве случаев прямо противоположных ему.

Более того, религиозные взгляды обычно мешают настоящему ученому в его научной деятельности, особенно если эта деятельность затрагивает теоретические проблемы, имеющие мировоззренческое значение. Возьмем для примера научное творчество выдающегося немецкого математика и астронома И. Кеплера, на которого богословы любят ссылаться как на человека, подверженного влиянию религии. И. Кеплер завершил начатое Н. Коперником обоснование учения о движении Земли вокруг Солнца и выведенными на основании эмпирического исследования движения планет математическими законами заложил основу для установления И. Ньютоном закона всемирного тяготения.

По авторитетному свидетельству великого физика современности А. Эйнштейна, на имени которого тоже немало спекулируют богословы, «открытие Кеплера стало возможным только после того, как ему в значительной степени удалось освободиться от тех интеллектуальных традиций, которые над ним довлели», в том числе и в первую очередь от «религиозной традиции, основанной на авторитете церкви» [1].

Таким образом. религиозные взгляды во все времена, в том числе и в наши дни, были и остаются тормозом на пути прогрессивного развития математики. Иначе и быть не может. Ведь математика позволяет человече-

[1] А. Эйнштейн. Физика и реальность. М., 1965, стр. 123—124.

скому разуму проникнуть в глубинные свойства и закономерности объективной действительности, увеличивая тем самым власть человека над природой. Религиозное же миропонимание, ставящее границы науке, в том числе и математике (польский католический богослов В. Гранат, например, утверждает, что только религиозная философия способна «преодолеть границы математических наук»), стремится ограничить человеческий разум, ослабить его стремление к познанию мира, подчинить религиозной вере. Поэтому каждый крупный шаг вперед в развитии математического познания мира, означающий новую победу человеческого разума, наносит удар по религиозному миропониманию, расшатывает устои религии.

КИБЕРНЕТИКА: ЗА ИЛИ ПРОТИВ РЕЛИГИИ?

Одним из важнейших направлений современной научно-технической революции является, как известно, кибернетизация научной, а затем и производственной деятельности. Помогая проникнуть в механизмы хранения, передачи и воспроизведения информации, в механизмы управления различными процессами, совершающимися в многообразных природных и социальных объектах, в том числе процессами человеческого мышления и памяти, кибернетика позволяет приоткрыть тайну над спецификой таких явлений, которые на протяжении столетий религиозными мыслителями относились к «чисто духовной», недоступной якобы науке сфере человеческой деятельности. При этом она дает технические средства для моделирования и глубокого изучения процессов управления не только в относительно простых, но и в весьма сложных объектах, включая психическую деятельность человека и социально-экономические процессы в обществе.

Вот эту-то весьма специфическую и во многом недоступную для науки в ее докибернетическую эпоху область познания объективного мира, которая ныне все более глубоко и всесторонне исследуется кибернетическими методами, богословы пытаются представить в качестве некоего особого объекта, где научные исследования должны дополняться теологическими раздумьями, а

кибернетические понятия и методы «гармонизироваться» с теологическими догмами. Спекулируя на специфичности новой науки, протестантский богослов В. Дантине утверждает, что «кибернетика поучает нас ныне однозначно и убедительно тому, каков смысл творения... и при определенных обстоятельствах для теологического понимания творения дает больше, чем разговоры о первоначальной духовности чисто естественных вещей».

Но для того, чтобы кибернетика смогла выполнить столь непривычную для науки роль, считают богословы, необходимо истолковать ее основные понятия и принципы в духе религиозного миропонимания. Для этого они используют весьма ухищренные приемы. Один из них состоит в признании огромного значения достижений кибернетики для развития творческой деятельности человека. Но это признание ведется таким образом, чтобы внушить мысль, будто успехи кибернетики ведут к возрождению у современного человека веры в бога. По утверждению польского иезуита Л. Монко, кибернетика, «освобождая человека от всех занятий, кроме творческого труда... возвращает человеку забытую им роль творца». Но ведь эту роль человеку предопределил всемогущий творец — бог. Поэтому, чем больше человек будет чувствовать себя творцом, в чем ему помогает кибернетика, тем более он должен мысленно возвращаться к исходному пункту своей творческой деятельности — божественному акту сотворения человека — таков богословский вывод польского теолога из анализа философских аспектов кибернетики.

Второй широко применяемый богословами метод в истолковании философских проблем кибернетики состоит в попытках доказать, будто кибернетическая символика очень близко соприкасается с религиозной. Соглашаясь с утверждением, что «свойственная западной мысли секуляризация является общим результатом воздействия кибернетики», французский теолог Б. Морель вместе с тем считает, что именно кибернетика в случае правильного ее истолкования поможет религии не только сохранить, но и укрепить свои позиции.

Это высказывание он обосновывает тем, что, разрушая старые религиозные мифы, «кибернетика возрождает понятие мифа, не подозревая о том богатстве, которое приносит с собой специальное исследование ми-

фов». Специальное же исследование мифов, проведенное с христианских позиций, показывает, что «миф — это прежде всего изложение трансцендентной цели». Но чтобы такое исследование соответствовало духу современного мышления, где безраздельно господствуют кибернетические идеи, продолжает Морель, ответы богословов на традиционные религиозные вопросы должны основываться не столько на истинах откровения, сколько носить характер «научных постулатов или гипотез, основывающихся на программе рационального исследования». А программа «рационального исследования» должна включать в себя кибернетические идеи и понятия, истолкованные как запрограммированные цели, родственные религиозным мифам. Только при таком подходе, считает он, можно будет показать, что «кибернетика есть восполнение утерянного бога и божественного вдохновения, покоящегося на логическом рационализме».

Третий прием, широко применяемый богословами в истолковании кибернетики, связан с идеалистическим искажением сущности информации как основного кибернетического понятия. В этом направлении особенно усердствуют католические философы и богословы Г. Дам, П. Шошар и Ч. Дечерт. Они используют выдвигаемое Г. Гюнтером и другими буржуазными учеными необоснованное, а потому и неправомерное утверждение, будто изучаемые кибернетикой информационные процессы не материальны, а представляют собой некий особый «информационный компонент» действительности, в качестве аргумента в пользу томистского учения о приоритете формы над материей, духа над природой. А коль скоро кибернетика подтверждает томистскую концепцию формы и материи, то она, по логике богословов, подтверждает и томистскую иерархию форм, увенчивающуюся богом как формой всех форм.

Конечно, было бы неправильно считать, будто богословы не замечают опасности для религиозного миропонимания ярко выраженной антирелигиозной направленности основного содержания кибернетических идей и методов. Видя эту опасность, богословы утверждают, что кибернетика разрушает старые представления о боге, но при соответствующей богословской интерпретации она может сыграть важную роль в осовременивании представлений о смысле творения и о всемогущем творце.

Исходя из этой концепции, православный богослов К. Э. Папапетрос пишет, что «безбожие» кибернетики имеет «методологический», но отнюдь не «догматический» характер, в силу чего, признавая гегемонию человеческого слова в кибернетике, «богословие не может, однако, признать в кибернетике и человеческом слове нечто независимое от откровения божия». Итак, суть этой богословской концепции выражена довольно четко: в кибернетике господствует человеческое слово, а над последним господствует выраженное в религиозных догмах откровение божие. Старая, престарая богословская выдумка, звучащая на новый кибернетизированный лад!

Однако действительный смысл и действительное содержание кибернетического подхода к исследованию процессов связи, информации и управления в различных системах не имеют ничего общего с подобного рода фидеистическими концепциями. Как раз наоборот, и это убедительно доказал еще один из основателей новой науки Норберт Винер, кибернетика выдвигает перед пытливым человеческим умом такие проблемы, которые отнюдь не зовут к единению научных исследований с теологией, но «располагаются вблизи того рубежа, где наука сталкивается с религией» [1]. В ходе такого столкновения становятся все более ощутимы абсолютно противоположные подходы религии и науки к проблеме творчества. И если, замечает Винер, лет двести назад ученый, пытавшийся создать машины, способные обучаться играм или размножаться, был бы облачен в балахон для жертв инквизиции, то ныне его ждет иная участь — защитники религии пытаются ограничить его научный поиск, вследствие чего «мощь человеческого разума сводится на нет, если сам человек ставит какие-то жесткие границы своей пытливости» [2].

Христианские богословы, в частности упоминавшийся уже Б. Морель, утверждают, что основанное на мифах религиозное видение будущего может быть соотнесено с кибернетическими методами прогнозирования. Однако подобные претензии как явно несостоятельные отверга-

---

[1] Н. Винер. Творец и робот. Обсуждение некоторых проблем, в которых кибернетика сталкивается с религией. М., 1966, стр. 15.

[2] Там же, стр. 62—63.

ются не только диалектическим материализмом, но и далекими от марксизма буржуазными учеными, работающими в области кибернетических исследований. Так, известный западногерманский кибернетик К. Штайнбух пишет, что религиозный способ мышления обнаруживает «явное расхождение с кибернетическим пониманием будущего». Он считает, что «если представители христианских религий не найдут более правдоподобных ответов на вопросы о будущем, следует предвидеть их близкий конец, как бы ни были сильны их сегодняшние политические позиции» [1].

Итак, даже буржуазные естествоиспытатели приходят к пониманию расхождения религиозного и кибернетического подходов к проблемам настоящего и будущего. С точки же зрения диалектико-материалистического мировоззрения не только очевидна принципиальная несовместимость этих различных подходов, но и вполне ясны источники такой несовместимости и причины, побуждающие богословов стремиться соединять несоединимое, «гармонизировать» кибернетику и теологию. По справедливому замечанию известного советского специалиста в области кибернетики И. А. Полетаева, «религиозно-ориентированный человек найдет себе предмет культа и без науки, но может построить себе (в угоду веку) и вполне научного бога, квантового, релятивистского, электронно-вычислительного или какого угодно. Не наука этому виной или помехой» [2].

Причины и истоки попыток построения «научного бога» лежат за пределами науки, в сфере религиозных устремлений и исканий. К подлинной же науке они не имеют никакого отношения. Попытки богословов все чаще выступать в «научном» — математическом, кибернетическом и т. д. — облачении призваны замаскировать, прикрыть антинаучную направленность модернистских, в том числе и кибернетизированных приемов приведения религиозного миропонимания в соответствии с особенностями мышления современного человека.

В противоположность религиозному миропониманию,

---

[1] K. Steinbuch, S. Moser (Hrsg.). Philosophie und Kybernetik. München, 1970, s. 185—186.

[2] И. А. Полетаев. «Трудный период» кибернетики и американские роботы. — В кн.: Человеческие способности машин. М., 1971, стр. 21.

пытающемуся истолковать достижения науки для обоснования необходимости постановки вопроса о границах человеческого познания и творчества, кибернетика снимает вопрос о границах и пределах познавательной, творческой деятельности человека, неизмеримо расширяет ее возможности. Успехи кибернетики, воплощенные в электронных вычислительных машинах, в автоматизированных системах управления и других созданных разумом и трудом человека средствах автоматизации интеллектуальной деятельности, неизбежно ведут к радикальному изменению места и роли человека в производстве и управлении технологическими процессами. Суть этого радикального переворота будет состоять в том, что вся относительно нетворческая работа вместе с некоторой частью так называемого «творческого» труда будет передана автоматам, электронным вычислительным машинам, а человек (в условиях социализма) сосредоточит свои усилия на творческом труде, всесторонне развивающем его способности.

ВЕДЕТ ЛИ ФИЗИКА К ВРАТАМ РЕЛИГИИ?

Учитывая ведущую роль физики в современном естествознании, христианские теологи очень много внимания уделяют философско-религиозному истолкованию проблем теоретической физики, затрагивающих основы мировоззрения. Среди них, несомненно, первенствующее значение отводится проблеме физической реальности.

Хорошо известно, что ведущие физики современности А. Эйнштейн, Н. Бор, М. Борн и другие решали проблему физической реальности с позиций стихийной, философски-бессознательной диалектики и непоследовательного материализма. Признавая объективно-реальное существование материи, движения, пространства, времени, их неразрывную взаимосвязь в явлениях микро- и макромира, они проявляли непоследовательность в истолковании физической реальности, допускали высказывания, противоречащие исходной стихийно-материалистической посылке своих взглядов, приводящих к субъективизации понимания объективно реальных свойств окружающего нас мира.

Именно эта философская непоследовательность есте-

ствоиспытателей, их путаные, а порой и неверные в философском смысле высказывания активно используются защитниками христианства в целях сближения современных физических теорий с догмами религиозного мировоззрения, с религиозно-идеалистическими философскими концепциями. Так, например, приняв на вооружение предлагаемую В. Гейзенбергом трактовку реальности в сфере микромира не как «фактического», а как «возможного», «вероятного», «потенциального», иезуит В. Бюхель утверждает, что решение проблемы, «как может мир из этого потенциального характера превратиться в фактическую реальность», возможно только на основе томистского учения о взаимосвязи потенции и акта, приводящего к признанию в качестве первичной некоей нематериальной в своей основе субстанции.

Основными методами этой богословской интерпретации физики являются фидеистическое истолкование эйнштейновского принципа эквивалентности массы и энергии в духе лженаучной концепции «исчезновения материи», сведение материи к энергии и другие идеалистические спекуляции, давно отвергнутые материалистически мыслящими учеными.

Нимало не смущаясь последним обстоятельством, католический эпископ Отто Шпюльбек заявляет: «Когда материя есть концентрация энергии, тогда материя является лишь другой формой концентрации божественного всемогущества ad exstra, не говоря однако тем самым ни слова об эманации бога как причине творения». По логике богослова, извратившего самую суть взаимосвязи материи и энергии, материя, выступающая в форме концентрации энергии, дает возможность физике поставить вопрос об эманации бога как творца мира, на который может ответить лишь религия. Поэтому, говорит он, «физика ведет нас к вратам религии».

Эта теологическая спекуляция, базирующаяся на старом идеалистическом сведении материи к одному из ее состояний или проявлений (энергии) и возрождающая, по существу, энергетизм В. Оствальда, разгромленный диалектическим материализмом еще в начале XX века [1], показывает, что католические богословы пытаются использовать новые физические понятия и концепции для

[1] См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 286—290.

обоснования устаревших, давно отброшенных наукой и научной философией религиозно-идеалистических представлений об источниках движения и развития материи, объективной реальности. Здесь мы видим наглядно, как фидеист извращает подлинный смысл открытий физики, чтобы сформулировать вывод о том, что физика делает материализм устаревшим и открывает путь к вратам религии, к религиозно-идеалистическому истолкованию объективной реальности.

Христианские богословы мистифицируют окружающую человека действительность и истолковывают ее как созданную богом объективную реальность, существующую независимо от человека и его разума. Человек же посредством своего разума может познать эту реальность, но познать только ее физическую структуру, за которой находится определяющая ее нематериальная субстанция, не поддающаяся определению физическими, математическими и иными научными категориями. Когда мы пытаемся решить вопрос о природе реальности и роли причинности в понимании этой реальности, говорит голландский теолог Арнольд Эвонт Лоен, мы должны помнить, что «математически выраженная каузальность (причинность) не является единственной. Она является той каузальностью, которая определяет методическое движение физики (внутри пространства бытия). Другие специальные науки работают с другими каузальными категориями». Но над всеми видами каузальности возвышается, венчая их, «каузальность действия бога». Вне учета последней, утверждает он, не может быть правильного понимания ни места каузальности в существовании реальности, ни самой этой реальности. Только такая трактовка бытия, согласующаяся с христианским миропониманием, поможет «устранить помехи для веры, те помехи, которые порождены страхом, не столько страхом перед пропастью бесконечного, сколько страхом перед самим физическим мышлением».

Единственным спасительным средством, способным избавить религиозное миропонимание от растущего страха перед физическим мышлением, разрушающим веру в бога, считает Лоен, может быть теологическое истолкование возможностей и границ физического знания, которое должно «показать, что отыскание причин не может продолжаться бесконечно, так как в рациональном

мышлении существуют предпосылки, для которых принципиально невозможно указать причины». А это ограничение компетенции естественнонаучного каузального описания реальности должно, по мысли теолога, привести к необходимости сверхъестественного каузального описания ее, базирующегося на вере во всемогущего творца, воплотившего в себе всемогущество божественной причинности.

Но если божественная каузальность дает себя знать и в сфере явлений микромира, рассуждают клерикалы от физики, то здесь необходимо искать символы, знаки божественного воздействия на процессы микромира, каковыми могут быть в первую очередь чудеса. Роль основного свидетеля вторжения сверхъестественных сил в течение естественных закономерностей лучше всего выполняет именно чудо, ибо в нем, утверждает католический философ А. Дондейн, с одной стороны, «более резко очерчивается граница» научного исследования, а с другой, «в некоторых чудесах яснее проявляется проникающий в физическое способ действия бога — тем, что не только «невероятность», но и комбинация «невероятностей» сводится суверенной волей бога в исполненное смысла и очевидное дело».

Здесь мы имеем перед собой выраженную в наукообразной форме теологическую фальсификацию естественнонаучной теории. Если квантовая механика говорит о статистическом характере законов, управляющих микрофизическими явлениями, и дает на основании познания этих законов вероятностное описание элементарных частиц, то в клерикальной интерпретации этой научной теории **вероятность** событий фокусническим образом подменяется **невероятными** событиями, обычно называемыми чудом. Затем происходит новая антинаучная спекуляция: вероятные события оказываются вторичными, производными по отношению к невероятным с точки зрения науки событиям. А отсюда богослов делает необходимый ему вывод о некомпетентности науки решить вопрос (искусственно навязываемый ей богословом, но фактически никогда перед ней не встающий), является ли определенное явление результатом сверхъестественного вмешательства в естественный порядок природы, т.е.чудом. А если признается возможность чудес, наука должна отдать должное религиозному истолкованию мира.

Если католические богословы трактуют проблему физической реальности в духе томистского реализма, выводящего все особенности объективного мира из сверхфизической, сверхъестественной, не существующей в самом деле божественной «реальности», то протестантские богословы подходят к этой проблеме с другой стороны. Они пытаются провести аналогию между естественнонаучным и религиозным истолкованием реальности на том основании, что, дескать, и религиозному и естественнонаучному опыту свойственны символические формы изображения действительности. В частности, западногерманский богослов Г. Данцер утверждает, что философско-теологической основой подобного аналогизирования должна стать так называемая «диалектическая» (неоортодоксальная) теология одного из лидеров современного протестантизма Пауля Тиллиха. Причем самым подходящим объектом для таких религиозных упражнений, по его мнению, является именно современная физика. «Мост к физике,— пишет он,— образует при этом понятие символа, играющее основополагающую роль как в теологии Тиллиха, так и в современной физике».

Основываясь на принципах теологической системы протестантизма (в ее неоортодоксальном варианте), Данцер строит следующее «доказательство» своего тезиса об аналогии теологической и естественнонаучной картин мира. Религиозные представления о боге не должны быть отождествлены с самим богом, ибо религиозные высказывания носят символический характер. Этот же подход должен быть сохранен и к теоретическим проблемам атомной физики, в которой «символическое мышление моделями и действительность, хотя и соотносимые друг с другом, не должны отождествляться».

Если принять предлагаемую Данцером схему, то оказывается, что объяснить основные проблемы атомной физики возможно только с теологических, но отнюдь не с естественнонаучных позиций. Такой именно вывод и делает поборник теологизации физики. «Теоретико-познавательные следствия из атомнофизической ситуации выходят за рамки физики и далеко вторгаются в современную теологию» [1]. Этот вывод можно было бы признать

[1] H. Dänzer. Das Symboldenken in der Atomphysik und in der Theologie. «Universitas», 1967, Hf. 4, s. 375.

только при одном условии: если бы реальная действительность (атомы, элементарные частицы, их взаимодействия и т. д.), отражаемая в символах теоретической физики, и иллюзорная, нереальная, не существующая «действительность» (бог, ангелы, их взаимодействия и т. д.) были идентичными, тождественными. Но сама постановка подобной проблемы даже непосвященному человеку представляется абсурдной. Поэтому столь же абсурдны попытки протестантских богословов решить теоретико-познавательные проблемы атомной физики на основе теологических принципов и найти тем самым новые, наукообразные аргументы в пользу пропагандируемого ими ныне тезиса, что естественнонаучные теории и факты могут быть использованы в подтверждение христианских представлений о мире.

Установленные наукой факты, явления и закономерности, относящиеся к сфере физических исследований, не имеют ничего общего с теологическими спекуляциями. На основе их все более глубокого изучения современная теоретическая физика формулирует все новые и новые, диалектические и материалистические по своему характеру выводы, свидетельствующие об антинаучной направленности теологической интерпретации физики, дает убедительные аргументы, не подтверждающие, а убедительно опровергающие религиозные догмы.

КОСМИЧЕСКИЙ ВЕК И БОГОСЛОВИЕ

Успехи в освоении космоса, основывающиеся на мощной базе современной промышленности, на целом ряде важнейших научно-технических достижений и затрагивающие самые основы миропонимания, не могли остаться вне поля зрения защитников религии. Вскоре после того как в космическое пространство взлетели первые искусственные спутники Земли, западногерманский протестантский епископ Г. Лилье с тревогой провозгласил, что для церкви наступил новый, трудный этап. «Эпоха межпланетных сообщений, второй коперниковский шок, восьмой день творения... Небо окончательно завоевано, престол божий исчез», — такова, по мнению Лилье, наиболее распространенная оценка этого этапа. Что же можно предпринять в такой ситуации для сохранения веры

в бога? Самым простым и неверным шагом, считает епископ, было бы предать анафеме космические достижения человека. Необходима более гибкая тактика. На основе догматов христианства нужно признать, что космические завоевания, расширяя власть человека над природой, не в состоянии продвинуть его вперед в решении важнейшей проблемы бытия: в чем смысл существования человека? Если богословы дадут такое именно толкование, то окажется, что «спутник не разрушает веру в бога».

Выражая официальную позицию католической церкви в отношении ее к достижениям космонавтики, папа Павел VI призывает богословов трактовать космические полеты человека в том смысле, что они «напоминают человечеству, насколько мы малы перед громадой Вселенной». Только христианское миропонимание, напоминающее человеку, что за его самым головокружительным величием кроется ничтожество человеческого бытия, утверждает папа, способно дать правильное истолкование космическим свершениям человечества. Павел VI провозглашает даже, что по мере возрастания космических свершений «необходимость идеи бога, его существования и познания выдвигается со все большей силой». Причем, и это особенно выделяет папа, рождается необходимость более полного и глубокого понимания бога, «опрокидывающего жалкое и эмпирическое представление о боге, которое мы зачастую имеем», «придающего новый и глубокий смысл выражению наш отец, который на небесах», помогающему верующему человеку «обрести новую земную и небесную речь» [1].

Приведенные рассуждения римского первосвященника покоятся на очень шатких основаниях. С одной стороны, используются высказывания религиозно настроенных буржуазных специалистов о том, что вышедший в космос и отделенный от земного шара человека неотвратимо чувствует ничтожность своего уединенного существования перед лицом бесконечного и безмолвного пространства, напоминающего ему о бесконечном могуществе творца. С другой стороны, активно эксплуатируются религиозные чувства одного-двух американских космонавтов, возносивших молитвы богу во время космических полетов. В частности, эксплуатируется тот факт,

[1] «La Documentation catholique», N 1532, 19/I, 1969, p. 58.

что командир американского космического корабля «Аполлон-8», совершившего первый облет Луны, Фрэнк Борман, будучи верующим человеком, брал с собой в полет медаль с изображением папы Иоанна XXIII (эта медаль демонстрируется ныне в знаменитом Ватиканском музее). Павел VI воздал должное христианскому смирению Ф. Бормана и его «восхитительной молитве», которая, как он считает, свидетельствует, что «христианское таинство человека сможет стать очевидным», если дать правильное истолкование «нашему бытию, принимая во внимание головокружительный космический эксперимент» [1].

Но из таких незначительных фактов нельзя сделать столь широковещательных выводов, как этого хотелось бы Павлу VI. Если кое-кто из американских космонавтов верит в бога, то это имеет столь же отдаленное отношение к космическим полетам, как и религиозная вера отдельных верующих естествоиспытателей к действительному смыслу и содержанию добываемых ими научных фактов и развиваемых ими научных теорий. Случайное, побочное и к сути дела не относящееся явление — религиозную веру некоторых американских космонавтов — богословы необоснованно превозносят в главное и решающее для понимания сущности и значения космических экспериментов. Однако действительный смысл космических свершений человечества не имеет ничего общего с подобного рода софистической «логикой», применяемой теологами в целях фидеистического истолкования успехов космонавтики.

Если хотя бы на мгновение согласиться с утверждением богословов о том, что космические достижения, выражающие собой триумф современной науки и техники, представляют результат влияния на человеческие дела указующего перста божьего, то приходится столкнуться с непреодолимыми противоречиями. Если господу богу ныне стало угодно проникновение человека в небеса, то почему он устами и делами служителей церкви так упорно противился всякому помыслу человека о сближении земного и небесного (вспомним хотя бы библейский миф о Вавилонском столпотворении, согласно которому все-

---

[1] «L'Osservatore Romano», 30—31/XII, 1968.

высший наказал людей за греховную гордыню, проявившуюся в стремлении построить башню до неба)?

Если же проникновение человека в космос расходится в корне с божественными предначертаниями (о чем веками твердила религия), то почему бог не низвергает смельчаков, отважившихся штурмовать святая святых религии—небо, на землю, почему не покарает их?

Какую бы из указанных взаимоисключающих позиций ни заняли сторонники религиозного миропонимания, они неизбежно впадают в противоречие с библейской картиной мира, отражающей устаревшие представления о земном и небесном. Успехи теоретической и практической космонавтики делают данное противоречие особенно наглядным, нанося сокрушительные удары религиозному миропониманию [1].

ХРИСТИАНСТВО О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ЧЕЛОВЕКА С ТЕХНИКОЙ

Научно-техническая революция развертывается в совершенно определенных социально-экономических условиях современного мира. Будучи порождением общественного развития, она по-разному проявляется в различных социальных системах, вызывает разные, порой прямо противоположные социальные последствия в социалистических и капиталистических странах. Во всех странах мира, во всех философских, экономических, политических концепциях современности возрастающее внимание уделяется социальной роли технического прогресса.

По-своему оценивают эту роль и христианские богословы. Исходным постулатом такой оценки является изображение технического творчества человека как воплощения божественных предначертаний. Протестантский теолог В. Дантине считает, что в современных условиях «вопросом жизни церквей является способность их устранить у верующих представления» о том, что «примитивная цивилизация ближе к природе, естественнее, а потому и ближе к творению» и «привести их (верующих)

[1] Подробнее об этом см. сборник «Астрономия и мировоззрение». М., «Знание», 1972.

к пониманию того, что техническое преобразование мира относится к сущности человека как творения».

Уже в этом исходном постулате христианского истолкования техники заключена самая существенная ограниченность последнего — рассмотрение техники вне связи с социальными условиями ее развития. Марксизм-ленинизм неопровержимо доказал, что пути и характер использования техники определяются прежде всего характером производственных отношений, господствующих в обществе. В противоположность этому единственно правильному подходу богословы игнорируют зависимость техники от социальных закономерностей, мистифицируют технику, ставят ее в иллюзорную зависимость от иллюзорной сверхъестественной силы — бога. В их концепциях техника как продукт и орудие человеческой деятельности отрывается от ее создателя — человека и от социальных условий, приобретает извращенную форму некоей самостоятельной сущности, «технической цивилизации», противостоящей человеку.

Таким образом, научно-технический прогресс богословы вырывают из социальных условий, которые в конечном счете определяют, служит ли этот прогресс интересам человека или же может (в эксплуататорском обществе) использоваться в ущерб интересам широких народных масс.

Социальной основой этой метаморфозы является фетишизация техники в капиталистическом мире, где благо для одних оборачивается несчастьем для других. Усиливающаяся благодаря технике власть общества над природой при капитализме сопровождается усилением социальной зависимости отдельной личности от технизированного мира, господствующие социальные силы которого принимают в сознании буржуазного обывателя извращенную форму «демонии техники», властвующей над человеком.

Механизм этой фетишизации техники действует так же, как и объясненный К. Марксом специфический для капитализма механизм товарного фетишизма, при котором предмет, производимый трудом, «противостоит труду как некое чуждое существо, как сила, не зависящая от производителя» [1]. Вскрыв отчуждающий человека харак-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1965, стр. 560—561.

тер использования техники при капитализме, К. Маркс показал, что истоки этого отчуждения заключены в капиталистическом способе производства, при котором «налицо отчуждение объективных условий труда — прошлого труда (в том числе и техники. — *Евг. Б.*) — от живого труда в качестве прямого противоречия». В результате этого отчуждения воплощенная в технике «наука выступает как **чуждая**, враждебная труду, **господствующая** над ним **сила**, и ее применение... — как применение естественных наук к материальному производству — покоится совершенно так же на отделении духовных сил процесса от знаний, сведений и уменья отдельного рабочего, как накопление и развитие условий производства и их превращение в капитал покоится на лишении рабочего этих условий, на отделении рабочего от них»[1].

Отчуждение условий труда от человека, рожденное капиталистической организацией труда, капиталистическим применением техники, является историческим явлением, оно неизбежно исчезнет вместе с исчезновением капитализма.

В противоположность марксистскому подходу к этой проблеме христианские богословы игнорируют социально-экономические условия взаимодействия человека с техникой, закрывая тем самым себе путь к пониманию истинных причин отчуждающего воздействия техники на человека. Отождествляя капиталистическое применение техники с самой техникой, они пытаются найти причины отчуждения не в социальных отношениях, а в технике. «Человек может в известном отношении быть освобожден новой техникой, но может также подпасть под ее господство, — пишет католический теолог Дж. Джирарди... — Даже если он не подпадает под господство другого человека, технизированный человек может быть отчужден, потому что он подпадает под господство объективных законов природы и техники и не способен выпутаться из этой диалектики путем свободного волеизъявления».

В таком понимании техника отрывается из конкретно-исторических условий своего существования, превра-

[1] К. Маркс. Машины. Применение природных сил и науки.— «Вопросы истории естествознания и техники». Вып. 25. М., 1968, стр. 73, 76.

щается в самодовлеющую силу, способную поработить человека. Здесь классовая ограниченность буржуазного мыслителя в познании сложных взаимосвязей современного общественного развития сливается воедино с классовым интересом, в угоду которому сложная сама по себе взаимосвязь человека с техникой еще более запутывается, мистифицируется, получает идеалистически искаженное отражение. Этот классовый интерес поддерживает и закрепляет гносеологическую возможность внеисторических, внесоциальных представлений о сущности и роли техники в современном мире.

В религиозном миропонимании свойственная буржуазным мыслителям мистификация взаимоотношения человека с техникой еще более усиливается. Обособление человека от его технического и социального окружения, столь свойственное капиталистическому обществу, приобретает здесь привкус трагического разрыва, предопределяемого не социальными условиями, а греховным высокомерием человека, забывшего о боге и возомнившего себя творцом. Признавая технический прогресс важным позитивным элементом современной цивилизации, утверждает Дж. Джирарди, церковь одновременно «призывает к бдительности по отношению к опасностям, которые человеческий прогресс таит для человека». Эти опасности порождены тем, что, усиливая посредством техники свою власть над природой, общество склонно забывать, «что человек находится в состоянии отчуждения и что вызвано оно первородным грехом». Но поскольку первоисточником отчуждения является первородный грех, связанный с отклонением человека от божественных заповедей, постольку, утверждает Джирарди, для преодоления отчуждения первостепенное значение имеет не изменение социально-экономических условий, а единение человека с богом, так как «не конкретное действие, а отсутствие бога могло бы привести к отчуждению».

В оценках социальной роли технического прогресса христианские богословы нередко следуют за модными буржуазными социологическими и философскими концепциями. При этом они не просто заимствуют модные теории, но и придают им своеобразное, окрашенное в религиозные тона звучание. Католические богословы, в частности, широко пропагандируют христианизированный вариант буржуазной концепции «единого индуст-

риального общества». Руководствуясь этой концепцией, католический журнал «Хердер-Корреспонденц» писал: «Даже поверхностный анализ со всей ясностью показывает, что, несмотря на противоположные идеологические позиции, на Западе и Востоке возникают те же самые или, по меньшей мере, одинаковые проблемы социальных и культурных изменений, так как оба эти лагеря, хотя и с различной периодизацией этапов в частностях, должны одолевать одни и те же объективные социальные последствия, вытекающие из развития индустриального общества» [1].

Здесь фактически затушевывается коренное различие социально-экономических последствий научно-технического прогресса в условиях капитализма и социализма. Если в социалистическом и капиталистическом обществе и возникают одинаковые социальные проблемы научно-технического прогресса (объективная необходимость повышения общеобразовательного, культурного и профессионального уровня рабочих, например), то решаются они с диаметрально противоположных позиций. Капиталист ставит узкие границы повышению квалификации и особенно общекультурного уровня рабочей силы, границы, определяемые корыстными интересами извлечения большей прибыли из эксплуатации более квалифицированного рабочего, чем менее квалифицированного. Но дело даже не столько в этом, а в том, что научно-технический прогресс в условиях капитализма зачастую оборачивается против интересов трудового человека — выталкивает его из производства, ведет к росту безработицы, к усилению степени эксплуатации и т. д., в то время как при социализме он целиком ставится на службу человеку.

Пресловутый «универсализм» так называемой «индустриальной (технической) цивилизации» трактуется католическим социальным учением в духе буржуазных концепций о конвергенции различных социальных систем к некоему «единому индустриальному обществу». Свойственные высокоразвитому капиталистическому обществу социальные пороки — технически изощренное угнетение человека труда, пренебрежние к его личности, интересам и запросам, разрыв между моральным и техниче-

[1] «Herder-Korrespondenz», 1967, Hf. 3, s. 136.

ским прогрессом и т. д. — рисуются адептами католицизма в качестве всеобщих пороков «индустриального общества». Игнорируя противоположность социальных условий и последствий технического прогресса в капиталистических и социалистических странах, энциклика «Популорум прогрессио» провозглашает, что «грядущая технократия завтрашнего дня может породить зло не менее грозное, чем вчерашний либерализм (имеется в виду домонополистический капитализм. — *Евг. Б.*). Экономика и техника лишаются всякого смысла, если не стремятся к своей цели, то есть к служению человеку» [1]. Такое извращение цели и предназначения экономического и технического прогресса, как подчеркнул Павел VI в выступлении перед делегатами VII Международного конгресса томистов, особенно усиливается в связи с тем, что «многие склонны считать человека бесполезным и не играющим никакой роли в автоматически функционирующем научном мире» [2].

Здесь действительны присущие капиталистическому обществу парадоксы автоматизации, когда, с одной стороны, роль человека, его профессиональных и общих знаний и навыков в производственном процессе неуклонно возрастет, а с другой стороны, человек труда (особенно малоквалифицированного) все чаще превращается в простой придаток машины. Утверждая, что антигуманное использование техники равно возможно как в условиях господства индивидуализма (капитализм), так и коллективизма (социализм), католицизм предлагает свой рецепт врачевания социальных недугов — избавление от негативных моментов той и другой социальных систем, сохранение и развитие их лучших черт на основе христианского возвеличения человека, которое не может быть понято вне искренней веры в бога.

Извращая подлинную сущность социалистических принципов использования технического прогресса, основанных на первенствующем значении человека, создании условий для расцвета его личности, католицизм утверждает, что только христианство воздает должное человеку, его духовным ценностям. Поэтому в условиях, когда «развитие науки и техники осуществляется невероят-

---

[1] «Herder-Korrespondenz», 1967, Hf. 5, s. 223.

[2] «La Documentation catholique», N 1571, 4/X, 1970, p. 855.

но быстрыми темпами», а неспособный успеть за этими темпами человек оказывается выбитым из привычной колеи» и подверженным «трагической ломке привычных комплексов традиций, костюмов, отношений, систем морали и религии», утверждает католический богослов Л.-Ж. Лебре, именно христианство должно взять на себя миссию содействия сближению, конвергенции различных социальных систем. Провозглашая идеалы христианской любви и единения, продолжает он, церковь поможет ускорить процессы «приближения (различных социальных систем. — *Евг. Б.*) к своего рода интеллектуальной и даже этической общности, которая выражается словами «сосуществование», «сотрудничество», «гуманизм», «человечность»... Квазиуниверсальность этих стремлений на деле составляет самую великую революцию, которую когда-либо знало человечество».

Как, оказывается, все просто! Следует только «гуманизировать» технический прогресс, устранить из него негативные, отрицательные для человека моменты и сосредоточить усилия на сближении разнородных общественных систем, поскольку-де и в одной и в другой из них одинаково притягательно звучат слова «сотрудничество», «гуманизм», «человечность». Но за этой «простотой» кроется рассчитанное упрощенчество, сглаживающее принципиальное различие между буржуазным и марксистским пониманием гуманизма, прогресса, человечности. Это вульгаризаторское упрощенчество намеренно затушевывает коренную противоположность различных социальных систем, которые ни при каких обстоятельствах не могут конвергировать, слиться друг с другом, ибо одна из них базируется на эксплуатации человека человеком, а вторая — социализм использует все материальные, технические и культурные средства для освобождения, возвеличения и всестороннего развития человека.

Подвергая критике, порой весьма резкой, отдельные социальные последствия капиталистического использования техники (растущее порабощение рабочего машиной в условиях автоматизирующегося производства, рост производственного травматизма и увеличение нервно-психических заболеваний, обусловленные сверхчеловеческими темпами производственных процессов, возрастание безработицы и др.), христианские богословы в буржуазных странах в своем подавляющем большинстве не только не

критикуют, но даже не подвергают сомнению социально-экономическую основу капиталистического строя.

Решающую причину антигуманной направленности технического прогресса они усматривают не в основанных на частной собственности капиталистических принципах применения техники, не в эксплуататорской сущности капитализма, а в самом техническом прогрессе, в рождаемом им «греховном высокомерии человека», который в условиях растущего технического господства над природой склонен все чаще забывать о боге. Требуя гуманизировать использование техники в рамках существующего социального строя, они призывают к социальным изменениям в такой мере и форме, чтобы сохранить неизменными основы капиталистической общественно-экономической системы. Поэтому абстрактная критика ими отдельных, частных проявлений капитализма представляет на деле утонченную и завуалированную форму защиты и оправдания капитализма как социальной системы.

Конечно, далеко не все христианские теологи в капиталистических странах освящают капиталистический строй. Некоторые из них, принимая участие в социальных движениях широких масс трудящихся, выдвигают позитивные, нередко прямо антикапиталистические программы использования технических достижений. Так, во время массовых антикапиталистических выступлений трудящихся Франции в мае 1968 г. 65 священников из приходов, находящихся в рабочих предместьях Парижа, в своем коллективном письме открыто выразили солидарность «с отрицанием капиталистической системы, при которой человек приносится в жертву прибыли, деньгам» [1]. Под воздействием антикапиталистических выступлений широких масс трудящихся, в том числе и верующих, часть богословов считает вполне приемлемой и согласующейся с принципами христианства социалистическую ориентацию общественной жизни.

Подобные умонастроения еще шире распространяются среди богословов развивающихся стран. Весьма характерна в этом смысле позиция, занятая чилийским епископатом после прихода к власти в Чили блока Народного единства, наметившего социалистическую ориента-

[1] «La Monde», 25/V 1968.

нию страны. В декларации «Церковь и социализм» чилийские епископы заявили, что «верность учению Христа требует от них поддержки неотложных глубоких социальных реформ», что наиболее радикальным путем таких преобразований может быть «построение социализма... характеризующегося в основных своих чертах марксистским направлением» [1]. Однако поддержав социалистическую, марксистскую ориентацию своей страны в осуществлении социально-экономических преобразований, епископы Чили в то же время отвергают марксизм как научную теорию.

В странах социализма приверженцы христианства в своем подавляющем большинстве считают, что социалистический строй создает наиболее благоприятные возможности для использования научно-технических достижений в гуманистических целях. Например, польская католическая писательница А. Моравска прямо связывает благотворную для человека динамику общественных преобразований и научно-технических достижений с социалистическим строительством. Именно в процессе вовлечения миллионов людей, в том числе и верующих, в революционные социальные преобразования, пишет она, оказалась «реализованной атеистическая научно-техническая действительность: действительность стабилизации социализма, действительность успехов техники».

Священнослужители нашей страны, отмечая, что «человечество переживает сейчас эпоху бурного революционного преобразования мира», в котором «научно-техническая революция сочетается с социально-политическими революциями нашего времени», считают, что «для христианина совершенно естественно находиться на стороне сил революции» [2]. В этом отношении к социалистической революции, к социалистическим общественным преобразованиям такая позиция выражается ныне не только в принятии, но и в поддержке этих социально-политических явлений. На Поместном соборе русской православной церкви, состоявшемся 30 мая — 2 июня 1971 г., была высказана полная поддержка концепции «теологии революции», причем признание правомерности и необходимости революционных преобразований в отличие

[1] «La Documentation catholique», N 1589, 4/VII, 1971, p. 636.
[2] «Журнал Московской патриархии», 1969, № 11, стр. 38—39.

от многих богословов капиталистических стран было, безусловно, распространено не только на научно-техническую, но и на социальную сферу.

В докладе на соборе бывшего митрополита, а ныне патриарха Московского и всея Руси Пимена подчеркивалось, что в нашей стране научно-технический прогресс развивается в одном направлении с социальным прогрессом, что наша социалистическая страна «дружными усилиями всех граждан, включая и верующих различных религий, неуклонно осуществляет развитие науки и техники, добивается роста экономики и культуры. И все это делается для блага каждого советского человека»[1].

Весьма существенные различия в трактовке социальных последствий научно-технической революции богословами капиталистических и социалистических стран показывают, что в решении социально-политических проблем современности приверженцами религии решающую роль играют не доктринальные религиозные мотивы, а социальные условия, в которых живут и трудятся рядовые верующие и их религиозные пастыри. Разумеется, при всех различиях между разными группами верующих в отношении к социальным условиям и последствиям научно-технического прогресса, будь то различия между приверженцами разных профессий, церковной верхушкой, связанной с монополистической буржуазией и рядовыми верующими в странах капитала, или же между богословами капиталистических и социалистических стран, общим для них остается решение проблем, поставленных перед человечеством научно-технической революцией, с позиций антинаучного религиозного миропонимания.

О СООТНОШЕНИИ ТЕХНИЧЕСКОГО И НРАВСТВЕННОГО ПРОГРЕССА

Вплетаясь в социальные условия жизни, научно-техническая революция все активнее используется в противоборстве сил прогресса и регресса, добра и зла, человечности и бесчеловечности. Тем самым она вносит существенные коррективы в решение нравственных проблем. В век атома и электроники проблема нравственной

[1] «Журнал Московской патриархии», 1971, № 7, стр. 6.

ответственности за использование результатов научно-технической мысли приобретает небывалую до сих пор остроту и огромное социальное звучание. Поскольку современные научно-технические достижения дают возможность поднять человечество на новую ступень в производственной и иной деятельности либо поставить его на грань термоядерной катастрофы, масштабы действия нравственных принципов неизмеримо возрастают.

Претендуя на роль матери и наставницы человека в вопросах морали, церковь и здесь стремится не отстать от велений времени. Сейчас, утверждают католические богословы, необходимо внести изменения в христианскую доктрину морали, а «не морализировать с помощью принципов, взятых из дотехнической цивилизации» [1]. Суть этих изменений сводится к тому, чтобы включить в христианскую иерархию ценностей науку, технику, труд, повышение благосостояния людей, политическую свободу, образование на правах вторичных, производных ценностей. В качестве же первичных ценностей по-прежнему превозносятся христианские принципы морали и особенно поклонение богу. Причем вторичные ценности, по утверждению богословов, могут проявить свое действительное значение в жизни человека только в том случае, если они будут соотнесены с первичными, вечными ценностями, пропагандируемыми религией.

Конечно, богословы не могут не видеть антигуманного, аморального, по существу, использования технических достижений в капиталистическом обществе, где величайшие завоевания науки и техники служат интеллектуальному, духовному, политическому закабалению человека. В этих целях империалистическая буржуазия широко использует капиталистические принципы организации труда. Этому же служат здесь могущественные средства массовой информации, вызванные к жизни научно-техническим прогрессом — печать, радио, кино, телевидение, которые пропагандируют культ поклонения вещам и деньгам, культ насилия и аморализма.

Капиталистическое общество разжигает в человеке низменные инстинкты и тем самым подавляет в нем интерес к действительным духовным ценностям. Господствующая в этом обществе мораль убивает человеческое в

[1] «Herder-Korrespondenz», 1967, Hf. 9, s. 398.

человеке, отравляет его сознание. Все средства — экономического, политического, идеологического воздействия — используются властвующей элитой капиталистического мира для превращения человека в придаток машины.

Но, видя антигуманный характер использования техники при капитализме, клерикальные жрецы морали винят в этом не социальные условия, а сам технический прогресс. В условиях технической цивилизации, породившей глубокий конфликт между рационализмом и религией, заявляет английский кардинал Дж. Хеннан, «едва ли можно избежать падения нравственности, если сама религия в упадке». Здесь, как видим, нет и намека на социальные силы, использующие технический прогресс в интересах зла, а не добра, в интересах бесчеловечности, а не человечности. Решающая же роль в падении нравственности отводится техническому прогрессу, слишком понадеявшись на который, современный человек все чаще отворачивается от бога, от религии.

Таким образом, в богословском истолковании два различных реально существующих в современном капиталистическом обществе процесса — падение влияния религии и упадок культурных и моральных ценностей — произвольно объединяются в единый процесс, причем основным виновником углубления этого процесса признается технический прогресс, ведущий к безбожию. Разумеется, поборники религии значительно болезненнее переживают падение влияния церкви, чем падение нравственности. Но поскольку эти явления оказываются в их представлении связанными в единое целое, в оценку их привносятся особенно острые элементы драматизма. В Заявлении 8-й пленарной ассамблеи итальянских епископов по проблемам морали, в частности, подчеркивается, что «нарушение предначертаний бога и заповедей Евангелия, с вытекающим отсюда упадком нравов, является прелюдией общего упадка морального уровня и открывает путь самым серьезным явлениям социального распада».

В этой богословской концепции кризис религии и буржуазной морали, отражающий в конечном счете общий кризис капиталистической системы, кризис ее экономики, политики и идеологии, приобретает извращенную форму предтечи кризиса буржуазной цивилизации. При-

чем кризису буржуазного общества здесь придают глобальные масштабы и произвольно изображают его кризисом человеческого общества в целом, кризисом всей современной цивилизации.

Чтобы переживаемый современным общественным организмом кризис веры и морали не перерос во всеобщий хаос, утверждает Павел VI, нужно, чтобы человек не замыкался узкими рамками земных интересов, очерченных так называемым «техническим гуманизмом», а руководствовался требованиями христианского гуманизма. Хотя эти требования и получают новое звучание в современную эпоху господства техники, основной постулат христианства остается неизменным — «нет действительного прогресса человека без «интегрального гуманизма», без обращения к господу богу и искупителю».

Конечно, христианские богословы подвергают критике отдельные отрицательные последствия научно-технического прогресса при капитализме. Но делают они это с позиций абстрактного, внеклассового «христианского гуманизма», который нередко (из-за его критического социального заряда) называют «социальным гуманизмом». Обосновывая претензию на исключительное человеколюбие исповедуемого религией «социального гуманизма», вице-президент международной религиозной организации «Христианская мирная конференция» Ж. Касалис заявил: «Социальный гуманизм требует выступления против всего, что во всем мире угнетает человека, против обесчеловечения технологического общества. Движущей силой социального гуманизма является надежда на «лучший» мир»[1]. В этом выступлении содержатся три характерных для современного христианства момента: 1) церковь осуждает «бесчеловечность» так называемого технологического общества вообще, не называя конкретных социальных причин обесчеловечивающего воздействия техники на человека в эксплуататорском обществе; 2) христианский «социальный гуманизм» носит крайне абстрактный, внеисторический, внеклассовый характер; 3) движущей силой этого гуманизма признается религиозная надежда на «лучший» мир, упование на милость божию. А эти особенности христианско-гуманистического истолкования социальных последствий техниче-

[1] «Журнал Московской патриархии», 1968, № 8, стр. 36.

ского прогресса показывают, насколько абстрактна, утопична выдвигаемая христианством программа гуманизации современного технизированного общества.

Суть этой программы сводится к проповеди гуманизации «технической цивилизации» при помощи христианской концепции ценностей, христианской морали. Только в свете требований христианской морали, утверждают поборники религии, технический прогресс не будет выступать в качестве средства углубления отчуждения человека от человека, от общества, от духовных ценностей. Эту претензию церкви быть единственно истинным «гуманизатором» научно-технических достижений богословы обосновывают неправомерным разделением и противопоставлением друг другу научного и оценочного, аксиологического способов рассмотрения действительности. Аксиологический, оценочный подход человека к действительности, включающий в себя исследование проблем смысла жизни, целей человеческой деятельности, соотношения интересов личности и коллектива (общества), по мнению богословов, не поддается научному анализу и противоположен ему. Всякое научное суждение, считают они, в принципе лишено какого-либо аксиологического элемента, а оценочное суждение не должно опираться на научные теории.

Однако марксизм-ленинизм неопровержимо доказал, а практика социалистического строительства в нашей стране и других странах социализма убедительно подтвердила, что нет и не может быть истинной системы морали, подлинно человечной системы гуманизма, не опирающейся на фундамент научного понимания общества, на революционный опыт народных масс. Именно такой подлинно гуманистической и вместе с тем последовательно научной является коммунистическая мораль. Гуманистический дух коммунистической морали неотделим от объективной научности и последовательной революционности ее теоретической основы — марксизма-ленинизма. Высшее проявление ее гуманистической сущности выражается в обращенности к человеку труда. Ее идеалы и принципы столь же человечны, сколь человечны и ее истоки — действительная борьба за действительное счастье человека на земле, при его жизни, а не на небе, после его смерти. Поэтому она несовместима с антигуманистическим выхолащиванием из человека его лучших

человеческих черт, с самоотчуждением человека в религиозных грезах и фантазиях.

Разумеется, марксизм-ленинизм не отрицает, что религиозная мораль способна вдохновлять человека на достижение определенного идеала. «Религия дает человеку идеал, — отмечал В. И. Ленин. — Человеку нужен идеал, но человеческий, соответствующий природе, а не сверхъестественный»[1]. Религиозная же мораль, концентрируя внимание человека на постоянном общении с богом как главном нравственном принципе, дает верующему иллюзорный идеал, способный лишь увести в сторону от насущных потребностей борьбы за действительно достойную человека жизнь. Если коммунистическая мораль возвышает человека, подымает его к творчеству, воспитывает в нем ценнейшие черты борца за лучшее будущее, то христианская мораль принижает человека, убивает в нем стремление к творчеству, воспитывает в нем черты смирения и покорности, страх перед всевышним, атрофирует самые ценные черты активной личности. Морально подавленным людям, напуганным отчуждающим человека использованием науки и техники в условиях капитализма, поборники религии предлагают утешительный опиум христианской нравственности, возвышающей человека над всеми его творениями, в том числе и над техникой, но возвышающей только в религиозных иллюзиях и грезах, а не в действительности.

Вместо реальной программы изменения социальных условий, порождающих антигуманное применение достижений науки и техники, богословы предлагают такую программу «гуманизации технической цивилизации», которая ограничивается повторением традиционных христианских призывов к нравственному совершенствованию, постоянному общению человека с богом и не содержит действенных лозунгов практического изменения бесчеловечной сущности капиталистического использования техники. В принятом Ватиканом в июле 1971 г. «Апостольском увещевании о возрождении религиозной жизни», подчеркивается, в частности, что в условиях, «когда увеличивается опасность оказаться в ловушке при стремлении к неограниченным благам, знаниям, власти, только призыв бога ставит вас (верующих. — *Евг. Б.*) на ме-

[1] В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 56.

сто, соответствующее сознанию христианина»[1]. А место это давно известно — место смиренного, безропотно поклоняющегося богу и матери-церкви верующего человека.

Но такое понимание места и роли человека в современном технизирующемся мире сеет в сознании верующих иллюзии, будто нравственные язвы внесоциальны. Направляя нарождающийся гнев трудящихся по отношению к отчуждающему человека использованию техники против самой техники, а не владеющих ею капиталистов, католицизм, как и другие христианские вероисповедания в буржуазных странах, направляет справедливый протест против топора, оставляя палача — эксплуататоров вне подозрений. Призывая трудящихся к нравственному самосовершенствованию, а не к изменению отживших социальных структур, христианство склоняет их предпочесть смирение борьбе, пассивность — активному социальному действию, консервативность — революционности.

Проповедуемое христианством лишь морализующее негодование, чисто нравственное осуждение пороков так называемой «технической цивилизации» (а фактически высокоиндустриализированного капиталистического общества), отвлекающееся от задач реальной борьбы масс с реальными носителями социального зла, ведет в конечном счете к нравственному самообману человека. Пожалуй, наиболее явственно эта позиция проявляется в сформулированном энцикликой Павла VI «Популорум прогрессио» утверждении, согласно которому «революционное восстание» против носителей социальной несправедливости «порождает обычно множество новых несправедливостей»[2].

Таким образом, возвышенный нравственный самообман, к которому ведет абстрактное религиозное морализирование, отвлекает человека от практического участия в решении назревших социальных проблем и тем самым зачастую превращает его в покорное орудие в руках реакционных, антигуманных сил, опирающихся на могущество новейшей техники в социальном, политическом и духовном порабощении трудящихся.

---

[1] «La Documentation catholique», N 1590, 18/VII, 1971, p. 655.

[2] «Herder-Korrespondenz», 1967, Hf. 5, s. 222.

Вскрывая иллюзорный и лицемерный характер религиозной морали, марксисты-ленинцы вместе с тем не отвергают возможности вовлечения верующих в совместную борьбу за социальный прогресс, в процесс строительства социализма. Они уверены, что совместные действия верующих и неверующих в борьбе за лучшую жизнь отнюдь не предполагают совпадения философских, нравственных принципов или каких-либо уступок религии в сфере идеологии. Выступая за сотрудничество с верующими по кардинальным социально-политическим проблемам современности, вовлекая их в совместные действия, направленные на социальное обновление общества, на достижение социализма, коммунисты учитывают нарастающее расслоение в современном христианстве, левые группировки в котором все чаще обращают взоры в сторону реального гуманизма, понимают, что такой гуманизм может быть воплощен в действительность лишь на путях социалистического переустройства общества.

Опыт революционного движения в капиталистических и развивающихся странах, опыт строительства социализма в нашей и других социалистических странах показывает, что верующие и их пастыри приходят к революционным лозунгам и действиям не под влиянием своих религиозных взглядов, а под влиянием социально-политической практики, втягивающей их в борьбу против сил реакции и угнетения за социальный прогресс, за революционное преобразование капитализма. Распространение революционных действий среди христиан в буржуазных и развивающихся странах в решающей мере обусловлено всемирно-историческими достижениями стран социализма, возрастающим влиянием марксизма-ленинизма как цельной до конца научной гуманистической идеологии на самые широкие слои трудящихся, включая и верующих. В социалистических же странах революционная ориентация верующих на строительство социализма и коммунизма обусловлена главным образом условиями их повседневной жизни в обществе, воплощающем в действительность коммунистические идеалы.

Только социалистическая революция и последующее строительство социализма и коммунизма сливают воедино требования и цели научно-технического и морального прогресса. Только революционное переустройство мира

на коммунистических началах полностью развенчивает, по словам К. Маркса, «страсти, лишенные истины; истины, лишенные страсти»[1]. В процессе его осуществления моральные принципы наполняются глубоким научным содержанием, отражающим величие научной истины, а научные истины воплощаются в моральном энтузиазме сознательных борцов за лучшее будущее человечества. И когда мы говорим о неизбежной грядущей победе социализма над капитализмом, то отдаем себе отчет в том, что в этой победе огромную роль сыграют не только материальные факторы — научно-технические достижения, совершенствование производства, повышение благосостояния трудящихся, но и утверждение в жизни принципов коммунистической морали.

НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ «АНТРОПОЛОГИЯ МИРА»

Развертывание научно-технической революции, оказывающей воздействие на все сферы деятельности человека, заставило миллионы людей взглянуть по-новому на проблемы войны и мира. Это связано не только с тем, что одним из первых и наиболее драматичных актов научно-технической революции XX века явилось применение американским империализмом атомного оружия над незащищенными японскими городами Хиросима и Нагасаки, но и с тем, что внедрение новейших научно-технических достижений в военную сферу привело к военно-технической революции. Империализм превратил угрозу всемирной истребительной термоядерной войны в страшный бич человечества. В то же время Советский Союз, опередив высокоразвитые капиталистические страны в ряде важных отраслей науки и техники, помог миролюбивым народам обуздать империалистическую агрессию. Открылись возможности для решительного противодействия империалистической политике войны и агрессии, для разоблачения и срыва действий агрессивных империалистических сил, для широкого развертывания во всех странах, на всех континентах массового движения

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т 8, стр. 142.

за предотвращение новой мировой войны, в защиту мира.

Противоречивый характер использования научно-технических достижений в современном мире, разделенном на противоборствующие социально-экономические системы — капитализм и социализм, — открывшиеся возможности для создания и накопления сверхмощного термоядерного оружия, с одной стороны, усиления лагеря мира и социализма, с другой, находят своеобразное отражение и преломление в религиозном сознании. Современные богословы немало говорят о двойственном характере научно-технического прогресса, дающего человеку возможность достичь невиданного развития не только производительных сил, но и сил разрушения (ракетное и термоядерное оружие). Но эта двойственность в использовании научно-технических достижений, обусловленная конкретно-историческими социальными факторами — существованием могущественных капиталистических государств, направляющих научно-технический прогресс в русло милитаризма, противоборством двух различных социальных систем и т. д., превращается в изображении богословов во внеисторическую, извечную категорию, свойственную якобы человеческому обществу вообще. Предупреждая об угрозе домоклова меча войны, нависшего над миром второй половины XX столетия, они сводят причины этой угрозы к парадоксам самого технического прогресса.

«Современное развитие науки и техники открыло перед человечеством грандиозные перспективы в овладении тайнами природы во имя мирного служения человеку, — говорится в коммюнике о консультативной встрече представителей церквей США и СССР в октябре 1969 г. в Сент-Луисе... — Но использование могущественнейших сил природы, вопреки законам человечества, против человека может ввергнуть мир в катастрофу, равной которой не знала история. Таков парадокс ядерного века» [1]. Предупреждая о возможности антигуманного использования научно-технических достижений «вопреки законам человечности», авторы этой декларации даже не делают намека на попытку разобраться, **кто, какие социальные силы** могут нарушить «законы человечности»,

[1] «Журнал Московской патриархии», 1970, № 7, стр. 47.

способны направить (и направляют, как свидетельствуют бомбардировки Демократической Республики Вьетнам и другие широко известные преступления американского империализма) разрушительные силы химического, бактериологического и других видов оружия массового уничтожения «против человека». Объяснение же возможности военного использования могущественных сил внутриядерной энергии «парадоксами ядерного века» предполагает только, что противоречивость научно-технического прогресса коренится в свойствах самой техники.

Между тем так называемые «парадоксы ядерного века» сами объясняются наличием в современном мире парадоксальной социально-экономической системы, властвующей элите которой — монополистическому капиталу выгодно направлять достижения человеческого гения против самого человека, использовать научно-технические достижения в военных целях, выгодно обострять международную напряженность и раздувать военную истерию. А раз все это приносит выгоду военно-промышленному комплексу, захватившему в США командные высоты в экономике, политике и идеологии, то и в среде церковной верхушки этой страны, тесно связанной с интересами монополистического капитала, находятся люди, дающие богословское благославление милитаризму. Достаточно вспомнить пресловутого американского кардинала Спеллмана, охарактеризовавшего развязанную американскими империалистами грязную войну во Вьетнаме «войной в защиту цивилизации» и назвавшего агрессора — США — «добрым самаритянином всех наций».

Разумеется, по мере роста могущества и международного авторитета лагеря мира и социализма, возглавляемого Советским Союзом, по мере ослабления внешнеполитических позиций американского империализма, военные авантюры которого вызывают растущее сопротивление не только в других странах, но и среди все более широких слоев американского народа, в том числе и верующих, по мере укрепления движения сторонников мира церковные поборники войны, наподобие кардинала Спеллмана, друг за другом уходят со сцены. В этих условиях высшие церковные иерархи и священнослужители различных религиозных вероисповеданий занимают преимущественно миротворческую позицию. Характерно,

что все более четко выраженные антивоенные взгляды в последнее время высказывает большинство священников различных церквей и в США, в стране, где руководителями католических, протестантских, иудейских и иных религиозных объединений было высказано немало призывов к поддержке империалистической, агрессивной политики, проводимой магнатами военно-промышленного комплекса.

Выражая эту смену в умонастроениях большинства священников и рядовых верующих, вице-президент иезуитского университета в Бостоне (США) Р. Драйнен подчеркивает, что «ни папский престол, ни американские епископы» не подвергли должному осуждению развязанную Соединенными Штатами войну во Вьетнаме. Считая, что указанная «аморальная» война противоречит основным принципам христианства, он критикует правительство США и руководство американского епископата за практическое нарушение религиозных принципов сотрудничества между народами. «Одна из колоссальных трагедий американского католицизма 1970 г. состоит в том, что практически никто из его представителей не признает, что США последовательно нарушают принципы мировой солидарности и семьи наций, выработанные папством в течение длительного периода и развитые католическими теологами и философами».

Разумеется, было бы нереальным ожидать от американского богослова последовательного отстаивания дела мира с позиций критики империалистических истоков превращения в век научно-технической революции «ядерного оружия и фантастически разрушительного биологического и химического оружия» в величайшую опасность для человечества. Он отвергает всякую попытку решить вопрос о справедливых и несправедливых войнах, считая, что при наличии термоядерного оружия необходимо любую войну, в том числе и революционную, «заклеймить как явление аморальное». Здесь ярко проявляется буржуазно-классовая ограниченность американского богослова. Не видя (или не желая видеть) истинных причин напряженности в современном мире, христианский миротворец предлагает модернизированный вариант религиозного пацифизма, сводящего причины войны к извечной греховности человеческой природы.

При значительной дифференциации среди христиан-

ских богословов в оценках конкретных причин и факторов, рождающих угрозу мировой термоядерной войны, наиболее общей платформой, объединяющей их различные подходы к этой проблеме, является рассмотрение вопросов войны и мира в контексте христианской «антропологии мира». Эта концепция базируется на антропологическом рассмотрении основных особенностей человеческого общества, причем антропологизм, рассматривающий человека в абстрактной изолированности от конкретно-исторических условий существования, предстает здесь в религиозном облачении. В силу этого свойственное антропологизму объяснение всех свойств человека только их природным происхождением приобретает мистифицированную форму объяснения человеческих особенностей божественным сотворением человека и грехопадением прародителей рода человеческого.

В итоге такой модификации истоки всех добрых начал в человеке — стремление к добру, самопожертвование и т. д. — восходят к божественной благодати, а истоки всех злых, аморальных начал — эгоизм, агрессивность и т. д. — к акту грехопадения, отвержения человеком божественных заповедей. Страдания, болезни, угнетение человека человеком, войны объявляются порождением греховной человеческой природы. Основное же предназначение христианской «антропологии мира», как подчеркивалось на заседании богословской комиссии Христианской мирной конференции, состоит в том, чтобы призывать к нравственному совершенствованию людей, к укреплению нравственных идеалов христианства и оказывать тем самым «постоянное противодействие человеческим раздорам с целью достижения мира» [1].

На вопрос же о том, где человеческий разум черпает силы добиваться решений в пользу гуманности против антигуманных побуждений, в том числе и агрессивных, приводящих к войнам, богословская комиссия ответила, что основным источником человеческой гуманности, а равно и миротворчества как ее проявления, служит «благая весть о мире, возмещенная людям вместе с пришествием в мир сына божия». В связи с этим идущая от бога благая весть о мире, на которой и базируется христианская «антропология мира», выполняет несколько

[1] «Журнал Московской патриархии», 1970, № 10, стр. 42.

функций: а) утверждает стремление людей к счастью, б) обещает осуществить это желание, в) обещает человеку заступничество всемогущего бога, г) становится действенным словом господним для жизни земной, д) дает эсхатологическую[1] направленность человеческим устремлениям и действиям[2].

Как видим, в перечне основных функций мифической божественной вести о мире, к которой восходит христианская «антропология мира», основным стержнем остается дарование мира страждущему человечеству словом божиим, воплощенным в религиозном миропонимании. Что же касается человеческих стремлений и действий, направленных к миру, то они приобретают свою полную значимость и подлинную гуманность только в свете божественных заповедей.

Таким образом, основными фигурами христианского миротворчества оказываются абстрактный, внеисторический человек, вырванный из определенных общественных отношений, т. е. человек, лишенный своей основной сущности, ведь «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду... она есть совокупность общественных отношений»[3] и вдохновляющий его своей благодатью, возвещенной в божественном слове, всемогущий творец. При таком абстрактном, внеисторическом подходе из поля зрения исчезают основные, социальные факторы войны, а нарушение мира в обществе рассматривается в плоскости отношения друг с другом не конкретных, в определенных исторических и социальных условиях существующих людей и их социальных групп, а внеисторических «людей вообще».

Руководствуясь абстрактно-миротворческими постулатами христианства, французский архиепископ Гийо заявил: «Мы считаем себя обязанными разбудить сознание христиан перед опасностью гонки вооружений», но «отказываемся осуждать за это кого бы то ни было — руководителя, техника или военного». В таком истолковании виновными за гонку вооружений и опасность мировой термоядерной войны оказываются не определен-

[1] Эсхатология — религиозное учение о «конце света», втором пришествии Христа и окончательной победе над силами зла.

[2] См. «Журнал Московской патриархии», 1970, № 10, стр. 43.

[3] К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. II. 1965, стр. 384.

ные социальные силы, не конкретные выразители интересов этих сил, а человек вообще, человечество в целом.

Сходную позицию в истолковании сущности и причин войны занимают протестантские и православные богословы. Так, на 5-й Всемирной лютеранской ассамблее Э. Тёдт заявил, что «основным богословским критерием ответственности за мир» должно быть «названо понимание греха». Профессор Ленинградской духовной академии В. Д. Сарычев утверждает, что «война, вызываясь греховностью мира, есть крайнее проявление этой греховности в ее интегральном выражении. Она выражает греховность не только непосредственных виновников войны, но и всего человечества». Но если виновны не только непосредственные зачинщики и организаторы войны, но и все человечество, как считает богословствующий профессор, то вообще отпадает необходимость указывать на конкретных виновников развязывания войны. Вот до каких несуразностей договариваются поборники христианской «антропологии мира»!

Если рассматривать греховность человеческой натуры в качестве главного критерия ответственности за мир или войну, то затушевываются действительные критерии, определяющие, кто, какая социально-экономическая система ответственна за гонку вооружений, за сохранение международной напряженности, за нависшую над человечеством угрозу термоядерной войны.

Особенно отчетливо проявилось это в выступлениях американских богословов на консультации представителей церквей США и СССР по проблеме «Христиане и разоружение». Применяя богословские принципы к анализу проблемы разоружения в условиях научно-технической революции, американский католический богослов Г. Сковилл выступил, по существу, с позиций модной в США доктрины «равновесия сил террора». Он утверждал, что решающим моментом в предотвращении войны является равновесие страха двух противостоящих военных блоков. Поэтому резкое сокращение вооружений, сопровождающееся уменьшением страха перед возможным возникновением войны, принесло бы отрицательный эффект. По его утверждению, уничтожение взаимного сдерживающего страха вследствие больших сокращений оружия увеличивает опасность возникновения ядерной войны [1].

[1] «Журнал Московской патриархии», 1970, № 7, стр. 50, 52.

Если следовать такой богословской логике, то чем больше в мире накапливается оружия, чем больший страх перед угрозой всемирной опустошительной термоядерной войны витает над человечеством, тем лучше для сохранения мира. Очевиден проимпериалистический характер подобных рассуждений. На той же консультации богословы из нашей страны заняли более реалистическую позицию. В частности, Л. А. Воронов подчеркнул, что важнейшей задачей является служение делу мира не только через возвышенное миротворчество в духовной жизни, но и посредством практического участия христиан в движении за мир. А. С. Буевский отметил, что в основе эскалации вооружений лежит империалистическая политика военно-промышленных комплексов — этого сплава бизнеса смерти с армией и государственным аппаратом капиталистических стран, где «государственный аппарат, сливаясь с военно-промышленными монополиями, осуществляет военно-технократическую диктатуру» [1].

Сопоставление двух различных позиций, занятых представителями церквей США и СССР по самому животрепещущему вопросу современности, показывает, насколько существенное влияние на формирование богословских и особенно политических взглядов приверженцев религии оказывают социальные условия их повседневной жизнедеятельности. Священнослужители нашей страны все более определенно высказываются в том духе, что антигуманное использование научно-технических достижений, особенно гонка вооружений, порождены империалистическими устремлениями монополистической буржуазии. В этих взглядах за последние годы произошла весьма существенная эволюция — от абстрактно-схоластической оценки международной напряженности, когда миротворчество толковалось преимущественно как личная христианская нравственная обязанность, к более или менее конкретному поиску причин гонки вооружений в современном мире. В обращении Поместного собора русской православной церкви к христианам всего мира говорится, что существование в различных районах мира военных конфликтов и очагов международной напряженности, таящих в себе угрозу перерасти в мировой пожар, способный при современном уровне военной

[1] «Журнал Московской патриархии», 1970, № 7, стр. 50—51.

техники привести ко всеобщей катастрофе, «является прямым следствием реакционной, человеконенавистнической политики, проводимой империализмом, стремящимся к мировому господству»[1].

Отдавая должное этой реалистической позиции, мы не можем забывать, что даже самые последовательные поборники мира из числа христианских богословов не могут выйти за рамки религиозного мировоззрения, возводящего все человеческие добродетели и благие свершения к божественной благодати. Выдвигая требования о прекращении гонки вооружений, об упрочении мира и т. д., ни одно из современных вероисповеданий не может отказаться от утверждений, что только обращение к богу, распространение религиозных принципов нравственности помогут человечеству сохранить мир. Выдвигая основные принципы христианской концепции мира, митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим подчеркивает: «Мир возможен, потому что в самое основание жизни человечества милующему Господу угодно было положить вечный завет жизни и мира. Мир возможен, потому что умы и сердца всех людей доброй воли обращены к жизни, к построению человеческих отношений в соответствии с волей божией, выраженной в этом завете»[2]. Решающим же условием сохранения и упрочения мира, считают православные богословы, является соответствующая христианству «нравственная атмосфера в мире». «Чем ближе та или иная община к полноте осуществления учения Христова,— утверждает В. Д. Сарычев,— ...тем более реален и существен ее вклад в собственное и человеческое умиротворение»[3].

Итак, умиротворение духа злобы и ненависти в сердцах людей путем «осуществления полноты учения Христова» — вот, в понимании богословов, главная гарантия сохранения и упрочения мира! Но как же быть тогда с атеистами, которые составляют подавляющее большинство в социалистических странах и весьма значительную часть населения земного шара и которые вносят в борьбу за мир значительно более весомый вклад? Как быть с коммунистами, которые отвергают веру в бога и «уче-

---

[1] «Журнал Московской патриархии», 1971, № 6, стр. 11.
[2] «Журнал Московской патриархии», 1971, № 3, стр. 38.
[3] «Журнал Московской патриархии», 1970, № 10, стр. 44.

ние Христово», но выступают в качестве самых последовательных и стойких борцов за мир, за счастливое будущее человечества? Достаточно поставить эти вопросы, чтобы стало ясным, что религиозное истолкование проблем мира с позиций христианской антропологии и в наши дни не перестает быть антинаучным, мистифицирующим реальные тенденции развертывания научно-технической революции в условиях обостряющегося противоборства различных социальных систем.

Большое разнообразие оттенков при оценке значения и роли научно-технических достижений в жизни современного человека различными религиозными группировками вовсе не отменяет, а скорее подчеркивает то решающее обстоятельство, что все и всяческие, в том числе и самые модернизированные, самые «новейшие» религиозные концепции дают извращенную, мистифицированную картину взаимоотношения человека и техники. Предлагая искаженное и мистифицированное отражение реального человеческого бытия в современном, все более технизирующемся мире, религиозные доктрины выдвигают нереальные, утопически-абстрактные прожекты нравственного самосовершенствования человека в условиях нарастающего могущества техники, демонстрируют свою неспособность дать правильное решение проблем, поставленных перед человечеством научно-технической революцией.

СОДЕРЖАНИЕ

Евгений Михайлович БАБОСОВ

НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС И РЕЛИГИЯ

Редактор **К. К. Габова.** Худож. редактор **Т. И. Добровольнова.** Технический редактор **Л. Пчурова.** Корректор **В. И. Гуляева.**

А 02702. Сдаио в набор 14/XI 1972 г. Подписано к печати 2/I 1973 г. Формат бумаги $84 \times 108^1/_{32}$. Бумага типографская № 3. Бум. л. 1. Печ. л. 1,5. Условно-печ.-л. 3,36. Уч.-изд. л. 3,37. Тираж 82 660 экз. Издательство «Знаиие». Москва. Центр, Новая площадь, д. 3/4. Заказ 2709. Тнпография Всесоюзного общества «Знание», Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.

Цена 10 коп.



10 коп. Индекс 70075